PUBLICATION TRIMESTRIELLE

Onzième Année
1950 - Fascicule II
— (96 pages) —

Directeur : R. P. CAYRÉ, A. A.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

LA VIE THÉOLOGALE

Philosophie — Théologie — Spiritualité

ÉTUDES

RECHERCHE

BIBLIOGRAPHIE



P. LETHIELLEUX
ÉDITEUR
10 - RUE CASSETTE - 10
PARIS 6e

DIRECTION
ÉTUDES AUGUSTINIENNES
LORMOY, PAR MONTLHÉRY
(SEINE-&-OISE)

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

DIRECTION ET RÉDACTION

1° **Direction** : L'Année Théologique est l'organe de la *Société Augustinienne* d'études de théologie et de spiritualité.

Directeur : R. P. F. Cayré, à Lormoy.

2° **Programme** : Recherches et informations religieuses d'ordre spéculatif, historique et pratique.

Théologie et spiritualité vivantes, notamment dans les Saints, par la *charité*.

Présentation d'ouvrages religieux, anciens et modernes, spécialement ceux qui sont animés du même esprit, adaptés aux besoins de l'Église.

3° **Centre de rédaction** : Lormoy, par Montlhéry (Seine-et-Oise) : y envoyer correspondance, manuscrits, revues d'échange, ouvrages à annoncer et toutes communications relatives à la revue.

ADMINISTRATION

Éditeur responsable et administrateur :

P. LETHIELLEUX, 10, rue Cassette, PARIS (6e).

Compte postal : Paris, 21-44

Pour faciliter le travail d'administration de la Revue (comme nous l'avions annoncé dans notre précédent Numéro), **nous avons renouvelé l'abonnement de tous ceux qui ne nous ont pas prié d'en cesser l'envoi**. *Nous remercions tous ceux qui nous ont déjà réglé le montant de leur abonnement et nous serions reconnaissant à ceux qui ne l'auraient pas encore fait de bien vouloir le faire, sans attendre d'autre avis. Nous rappelons nos tarifs qui sont sans augmentation : 600 fr. pour la France, 800 fr. pour les autres pays.*

A PARAITRE AU COURS DE 1950 :

Chronique de *Théologie dogmatique*, par le P. Bouëssé, O.P.

Chronique de *Théologie morale*, avec ses applications sociales.

Chronique de *Théologie spirituelle*, avec ses compléments p'ordre pastoral.

Fascicule II

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

* 1950 *

UN MESSAGE ? OUI, MAIS LEQUEL ?

Sommaire : Le problème.
I. La vie chrétienne et la pratique de la charité.
II. La doctrine chrétienne et l'enseignement du dogme.
Conclusion.

Qui que nous soyons, prêtres ou laïques, du moment où nous appartenons à l'Église, nous sommes chargés de transmettre au monde un message. Jamais peut-être, depuis le temps lointain des origines chrétiennes, les croyants n'ont été aussi persuadés qu'aujourd'hui de cette exigence de leur foi ; jamais ils n'ont aussi profondément senti l'urgence des tâches apostoliques qui s'imposent à eux. Il serait donc bien inutile de revenir après tant d'autres, sur le devoir de l'apostolat, si une question décisive ne se posait aux esprits les plus attentifs et n'appelait de la part de tous un instant de réflexion. Dans la précipitation généreuse que l'on met à livrer aux autres, à ceux qui ne la connaissent pas encore, la bonne nouvelle du salut apportée par le Christ, le risque semble grand, en effet, de ne pas penser à se demander quel est le contenu exact du message qu'on se propose de redire au monde. Nous referons chrétiens nos frères, chante-t-on avec enthousiasme ; et l'on a raison, car tel est bien le but de toute activité apostolique. Mais pense-t-on suffisamment à ce qu'est un chrétien et quelles sont les conditions à remplir, pour avoir droit à ce titre ?

I

Le christianisme, entend-on dire de tous côtés, est une vie. Il s'agit donc, avant tout, de le mettre en pratique et de le proposer comme règle de conduite à ceux que l'on s'efforce de convertir. Rien de mieux, assurément ; rien non plus, de plus traditionnel. De tout temps, les véritables chrétiens ont eu à cœur de réaliser le commandement du Sauveur : « C'est à ce signe que l'on vous reconnaîtra pour mes disciples, si vous vous aimez les uns les autres ». Les premiers fidèles, dans la chrétienté naissante de Jérusalem, mettaient volontiers leurs biens en commun, quoiqu'ils n'y fussent pas strictement obligés. Ils vendaient leurs propriétés et en apportaient le prix aux apôtres ; grâce à leur générosité, il n'y avait pas de pauvres au milieu d'eux. Les croyants se donnaient les uns aux autres le nom de frères et tous, ajoute le livre des *Actes*, n'avaient qu'un cœur et qu'une âme. Le souvenir, idéalisé sans doute, de ces jours heureux, mais trop rapidement écoulés, a traversé les siècles. Chaque fois que l'Église a cherché à se réformer, elle s'est tournée, avec une nostalgie inquiète, du côté de ses origines et s'est efforcée de réaliser à nouveau quelque chose de la vie apostolique. C'est que le spectacle de la fraternité chrétienne a toujours été contagieux : innombrables ont été, au cours des premiers siècles et encore plus tard, les hommes de bonne volonté qui se sont convertis parce qu'ils avaient vu les disciples du Christ distribuer aux pauvres tout ce qu'ils possédaient et leur donner surtout quelque chose de plus précieux que les trésors de la terre, l'amour, sans lequel on ne saurait être qu'un airain sonnant et une cymbale retentissante.

Le message de l'amour n'a rien perdu de son actualité. Aujourd'hui comme autrefois, il y a des hommes qui souffrent, qui sont nus, qui ont faim et soif, qui sont malades et emprisonnés. Depuis l'avènement de la grande industrie, la misère humaine est peut-être plus tragique qu'elle ne l'était auparavant, car elle atteint des classes entières, qui sont impuissantes à s'en dégager et qui sont d'autant plus douloureuses qu'elles ont pris une conscience plus vive des injustices dont elles sont victimes. Tout a été dit sur ce sujet. Il serait aussi prétentieux qu'inutile d'y insister. Aussi bien suffit-il d'ouvrir les yeux et

de regarder : le spectacle des maux qui accablent une innombrable multitude a quelque chose d'effrayant. Il n'est pas un homme de cœur qui puisse rester impassible devant tant de détresse et ne pas chercher à y porter remède.

Plus que tous les autres, les chrétiens se sentent liés par le commandement d'amour. L'Évangile leur dicte la conduite qu'ils ont à tenir à l'égard de leurs frères malheureux. Le bon Samaritain de la parabole ne commence pas par se demander si le blessé qu'il rencontre sur sa route est un compatriote ou un étranger, un coreligionnaire ou un païen ; c'est un homme, et cela lui suffit pour qu'il panse ses plaies, le prenne sur sa monture et le conduise à l'hôtellerie où il sera soigné jusqu'à complète guérison. Plus tard, s'il en a le temps, il se posera peut-être des questions indiscrètes. Sur le moment, il agit et il a raison. Tel est le modèle dont s'inspirent les véritables disciples. Ils se penchent avec tendresse sur toutes les souffrances, quelles qu'elles soient ; ils se proposent de réparer, dans la mesure du possible, toutes les injustices, où qu'ils les constatent. Les pharisiens sont les seuls à s'étonner ou à se scandaliser de l'immensité de leur amour. Sans s'inquiéter de ce scandale, ils poursuivent généreusement leur tâche ; ils ne s'arrêteraient que le jour où, selon la grande promesse du psaume, la miséricorde et la vérité, se seraient rencontrées, la justice et la paix se seraient embrassées.

Il est vrai que, parmi ceux qui se disent chrétiens, un trop grand nombre sont infidèles à leur mission. Beaucoup se contentent de prêcher et n'agissent point. Ils sont toujours prêts à multiplier les beaux discours, ils ne le sont jamais dès qu'il faudrait les mettre en pratique. D'autres, plus nombreux encore, ne vont pas jusqu'au bout des exigences de l'amour. Ils ne savent pas, ou ils ne croient pas que la seule mesure de la charité est de n'en pas avoir. Froidement, ils font des calculs, ils établissent des budgets dans lesquels leur charité occupe une place, large peut-être, mais trop méticuleusement répartie. Ce qui devrait être de leur part un mouvement spontané du cœur devient l'objet d'une aumône distribuée à bon escient. Combien reste-t-il de croyants qui se sentent capables de donner tout ce qu'ils ont, et eux-mêmes par dessus le marché ?

Le monde a gardé fidèlement le souvenir du jeune noble d'Assise, qui, au commencement du XIIIe siècle, renonça d'un

seul coup aux biens de la fortune et qui, devenu pour le Christ volontairement pauvre, accepta de vivre désormais en mendiant et en chantant. Le spectacle de saint François suffit alors à émouvoir l'Italie entière et même à jeter dans l'Église d'Occident un ferment dont l'activité bienfaisante n'a pas cessé de se manifester. Il n'est pas sûr qu'aujourd'hui les travailleurs de nos campagnes ou les ouvriers de nos villes se laisseraient gagner aussi facilement par l'exemple d'un nouveau François d'Assise. Chaque siècle réclame de nouvelles formes de sainteté qui soient adaptées à ses besoins. Mais, sous la diversité des apparences, ce dont l'humanité a toujours besoin, ce qu'elle ne cesse pas de réclamer impérieusement, c'est le message d'amour que le Seigneur a apporté au monde et dont il a confié la garde à son Église.

Ici pourtant, de nouvelles réflexions s'imposent. La première fois que Jésus a présenté, aux Juifs qui l'entouraient et qui lui demandaient avec autorité quel était pour eux le prochain à aimer et à secourir, un homme de Samarie, c'est-à-dire un étranger et un ennemi, la nouveauté de son enseignement a été un scandale pour les bien-pensants, en même temps qu'elle a comblé de joie la masse des humbles et des déshérités de la terre. Et lorsque les apôtres annoncèrent dans le monde gréco-romain, les exigences infinies de l'amour chrétien, ils causèrent partout un pareil scandale et une pareille émotion, car personne avant eux n'avait tenu ce langage et surtout n'avait essayé de le faire passer dans la pratique de la vie quotidienne. Il importait peu aux travailleurs et aux esclaves du premier siècle qu'un riche philosophe comme Sénèque parlât avec attendrissement de ses serviteurs comme de compagnons de route : ils savaient trop bien que c'était là une formule qui n'engageait à rien et qu'ils auraient été bien naïfs de la prendre au sérieux. L'originalité du message chrétien fut justement d'être un principe de conduite pour ceux qui le reçurent. Partout où fut prêché l'Évangile, les convertis changèrent leur manière de vivre, et se mirent à traiter fraternellement ceux qu'ils avaient commencé par mépriser et par rejeter.

Aujourd'hui, l'idée même de la fraternité humaine a perdu le charme de sa nouveauté, bien que la pratique intégrale en reste profondément émouvante. Elle est enseignée couramment dans nos écoles, elle est devenue un lieu commun de nos

joutes oratoires. Bien rares sont désormais ceux qui refusent de la regarder comme une vérité évidente. Ils existent sans doute et le temps n'est pas très éloigné où l'Église a dû condamner des propositions telles que celle-ci : « Les races humaines, par leurs caractères naturels et immuables, sont tellement différentes que la plus humble d'entre elles est plus loin de la plus élevée que de l'espèce animale la plus haute... Il faut, par tous les moyens, conserver et cultiver la vigueur de la race et la pureté du sang : tout ce qui conduit à ce résultat est, par le fait même, honnête et permis ». Mais on peut dire que, d'une façon générale, tout le monde ou presque rejette les théories racistes, même si la pratique donne trop souvent de cinglants démentis aux affirmations les plus clairo nnantes.

II

A certains égards d'ailleurs, ce qui importe le plus, ce n'est pas de savoir que tous les hommes sont des frères et doivent être traités en conséquence ; ce n'est même pas d'agir conformément à ce principe ; c'est de se rendre compte des raisons profondes qui justifient le principe lui-même et la ligne de conduite qui en découle. Que les meilleurs chrétiens, avant de prêcher une doctrine difficile et mystérieuse à des frères qui l'ignorent et ne sont pas le moins du monde préparés à la recevoir, commencent par pratiquer à leur égard la charité la plus bienveillante et la plus affectueuse ; qu'ils ne cessent pas de réclamer pour tous des conditions de vie plus justes et plus humaines, rien de mieux : il n'est personne qui ne soit disposé à s'unir cordialement à toutes les campagnes entreprises pour soulager des misères imméritées et pour améliorer la situation matérielle de ceux qui souffrent. Ajoutons même que de véritables chrétiens, lorsqu'ils se mettent ainsi au service de leurs frères, le font sans aucune arrière-pensée, qu'ils ne se proposent pas plus de les convertir que d'en obtenir de la reconnaissance. Ils aiment gratuitement, parce que leur devoir est d'aimer. Ils donnent ce qu'ils ont et ce qu'ils sont sans espérer aucune récompense humaine. Si leur générosité provoque des réflexions salutaireschez ceux qui en sont l'objet, si même elle les gagne entièrement au Christ, ils trouvent dans ces conversions la plus précieuse des grâces qu'ils aient jamais osé attendre, mais

ils ne songent pas à s'en attribuer le mérite, parce qu'ils savent que Dieu seul a agi par leur intermédiaire dans des âmes prédestinées par Lui.

En toute hypothèse, il vient un moment, pour les chrétiens eux-mêmes, comme pour ceux qui sont le terme de leur amour, où se pose la décisive question : pourquoi cet amour ? Le christianisme est un principe de vie. La fidélité totale au Seigneur demande qu'on imite les exemples qu'Il a donnés, qu'on obéisse aux préceptes qu'il a enseignés ; mieux encore, qu'on trouve en Lui seul le principe de sa vie spirituelle au point de s'identifier à Lui en quelque manière. Mais quel est le sens, quelle est la raison dernière de cette fidélité ? Je veux bien aimer mon prochain comme moi-même, diront les croyants ; j'accepte de donner à ce mot aimer son sens le plus strict, le plus rigoureux, de ne rien me réserver pour moi-même, de me dépenser entièrement au service de mes frères. Mais, du moment où je suis intelligent — et j'ai aussi le devoir de l'être — je tiens à comprendre les raisons profondes des attitudes qui doivent être les miennes. Ce besoin est même d'autant plus grand que ma conduite sera moins conforme aux réclamations de mon égoïsme, aux appels de ma sensualité, aux satisfactions de mon orgueil. Donner mon argent, mon temps, ma vie entière pour le plus petit d'entre mes frères, pour le plus humble, le plus misérable, le plus abandonné, soit ! mais à la condition que mon dévouement ait un sens et une valeur. Sinon, non.

Ceux qui voient agir les véritables chrétiens, et qui, peu à peu, se laissent gagner à leur influence bienfaisante, se posent des questions semblables : pourquoi tel homme, un étranger, un inconnu, pourquoi tel groupe rayonne-t-il un si grand amour ? Comment expliquer autant de dévouement, de générosité, d'ardeur à faire le bien ? Eux aussi s'efforcent de comprendre. Ils demandent naturellement aux croyants dont ils ont subi l'influence de leur expliquer le mystère de leur attitude. De l'un et de l'autre côté, le problème est soulevé. Il exige une réponse satisfaisante. L'action ne suffit plus ; aussi longtemps qu'elle n'est pas expliquée elle présente plus d'obscurités que de lumière.

Ici vient s'insérer le message chrétien, avec tout ce qu'il renferme de mystère. Si les croyants sont d'abord les prédicateurs de l'amour, s'ils traitent fraternellement tous les hommes,

c'est parce qu'ils savent que tous ont été créés par le même Dieu qui les a faits à son image, à sa ressemblance et leur a donné une âme immortelle ; que tous, après avoir péché en Adam leur premier père, ont été rachetés par le sacrifice du même Sauveur, Jésus-Christ, Fils de Dieu, incarné et mis à mort sur une Croix pour notre salut ; que tous, enfin, sont appelés à faire partie de la même société, l'Église, dans laquelle se conserve le dépôt de la révélation, dans laquelle aussi se transmet, par le moyen des sacrements, la vie de la grâce. Tels sont, en dernière analyse, les éléments essentiels de la doctrine qu'il faut croire et dont tous les fidèles sont, plus ou moins expressément, constitués es gardiens et les apôtres.

Qu'est-ce à dire, sinon que l'action est fondée sur la doctrine, que la charité a pour base la vérité ? Pratiquer la charité pour commencer, s'intéresser à ceux qui travaillent et qui souffrent, rien de mieux ; mais à la condition qu'on ne s'arrête pas là. Bien d'autres que les chrétiens s'efforcent de construire la cité harmonieuse de l'avenir ; ils le font avec d'autant plus d'ardeur qu'ils attendent sur la terre l'avènement de cette cité, et qu'ils se contentent de la remplir par avance de biens matériels. Les communistes — j'entends ceux qui reconnaissent la doctrine de Marx et prétendent travailler à sa réalisation — s'il faut les appeler par leur nom, n'espèrent rien pour un au-delà dont ils vont jusqu'à nier l'existence ; mais, de toutes leurs forces et souvent avec un dévouement, une générosité, un désintéressement admirables, ils se donnent à la cause dont ils se sont faits les défenseurs. S'ils combattent le christianisme parce qu'ils lui reprochent de ne pas s'inquiéter de la vie terrestre pour concentrer son attente sur la venue du Seigneur, ils luttent avec lui de courage et d'amour pour la justice. Comment leur attitude, les réformes dont ils se font les protagonistes ne leur vaudraient-elles pas la sympathie et l'admiration des foules ?

En fait, à l'heure actuelle, on peut dire que deux messages se disputent la conquête des masses populaires : le message communiste et le message chrétien. Il ne faut pas s'y tromper, en dépit des apparences dont on risque parfois d'être dupe. Chrétiens et communistes peuvent marcher d'accord, afin de réclamer toujours plus de justice pour ceux qui sont les victimes douloureuses d'une mauvaise organisation sociale, afin d'accomplir les réformes qui s'imposent dans les structures

éoonomiques et politiques de la cité. Même si leurs gestes sont communs, même si leurs attitudes sont semblables, sinon identiques, les motifs auxquels ils obéissent, les principes qui les animent divergent du tout au tout, car les chrétiens gardent toujours le souci de la personne et le respect de sa liberté, choses que les marxistes méconnaissent totalement. Et cela est essentiel.

Le message chrétien est un message d'amour : cela est bien entendu. Mais l'amour qu'annonce le chrétien est essentiellement l'amour de Dieu, le créateur de toutes choses, de son Fils unique, Jésus-Christ, Dieu véritable et homme véritable, de l'Esprit-Saint qui a parlé jadis par les prophètes et qui continue à se manifester dans l'Église. Il est vrai que l'amour du prochain suit l'amour de Dieu, qu'il est impossible d'aimer Dieu si l'on n'aime pas ses frères. Mais le premier commandement du Seigneur reste celui-ci : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de toute ton âme, de toute ta force, de tout ton cœur, de tout ton esprit ». Hors de là, il n'y a rien qui compte. Les croyants d'aujourd'hui, quel que soit leur rang dans la hiérarchie, laïques, prêtres, évêques et le Pape lui-même n'ont pas à inventer ce message. Ils l'ont reçu comme un dépôt sacré, qui se transmet de génération en génération, depuis le temps des apôtres et ils ont mission de le livrer, à leur tour, tel qu'ils l'ont reçu, à ceux qui viendront après eux. Déjà saint Paul se glorifiait d'enseigner ce qu'il avait appris touchant l'institution de l'Eucharistie et la résurrection du Sauveur, et peu de temps avant de mourir, il recommandait à son disciple, Timothée, de garder le dépôt. L'Église catholique n'a pas cessé d'être fidèle à sa mission. A certains moments de son histoire, cette invariable fidélité lui a coûté bien cher. Les uns après les autres, les hérétiques de tout bord lui ont demandé de renoncer à tel ou tel point de son enseignement ; et devant son refus, ils se sont éloignés d'elle avec éclat. Le schisme de Michel Cérulaire au XIe siècle a séparé d'elle toute l'Europe orientale et ce qui pouvait rester de chrétientés orthodoxes en Asie Mineure, en Syrie, en Palestine, en Égypte. La réforme du XVIe siècle lui a arraché la plus grande partie de l'Allemagne, les pays scandinaves, la Grande-Bretagne ; elle a menacé jusqu'à la France. Si douloureuses qu'elles aient été à son cœur, ces séparations ont été acceptées de l'Église ; elles ne pouvaient pas ne pas l'être. L'Église, gardienne de vérité, n'a pas le droit de changer, si

peu que ce soit, l'enseignement qu'elle a reçu du Seigneur. Alors même que sa foi lui vaudrait d'être réduite à un nombre infime de croyants, elle accepterait cette situation diminuée pour ne pas trahir sa mission.

La doctrine transmise à l'Église et par elle est un bloc infrangible. Elle doit être acceptée ou rejetée tout entière, parce qu'elle vient de Dieu et parce que les différents articles qui la constituent sont solidaires les uns des autres. Sans doute, chaque époque insiste plus ou moins sur tel ou tel de ses aspects. Le IVe siècle a été caractérisé par les luttes contre l'arianisme et par la définition du dogme de la Trinité. Au Ve siècle, l'Orient a dû se préoccuper de combattre les hérésies de Nestorius et d'Eutychès, et de préciser l'unité de la personne et la dualité des natures dans le Christ, fils de Dieu, tandis qu'en Occident les problèmes relatifs à la grâce occupaient davantage les esprits. Au XVIe siècle, après la prédication des Réformateurs, le Concile de Trente a achevé la systématisation des dogmes relatifs à la justification et aux sacrements. Notre temps est particulièrement attiré par la méditation du Corps mystique du Sauveur, et cette préoccupation dans le domaine du surnaturel correspond exactement à celle qui, dans la philosophie, oriente les esprits vers la systématisation de l'idée de communauté. Mais il ne faudrait pas que l'attention ainsi prêtée à un aspect de la vérité totale fît perdre de vue l'ensemble dans lequel il s'insère. Rien de mieux par exemple que d'approfondir, dans la mesure du possible, la magnifique doctrine du Corps mystique du Christ, à la condition de ne pas oublier que cette doctrine ne peut être comprise que par référence au Christ historique. Si le Seigneur vit et agit en chacun de nous, si tous les chrétiens sont les membres d'un corps dont il est la tête, c'est d'abord parce que le Fils de Dieu s'est incarné pour nous dans le sein de la Bienheureuse Vierge Marie, qu'il a vécu sous les règnes d'Auguste et de Tibère, qu'il est mort crucifié au temps où Ponce Pilate était procurateur de la Judée, qu'il est ressuscité le troisième jour après sa mort.

L'ordre dans lequel doit être exposée la vérité chrétienne varie bien aussi selon les circonstances et il est inutile d'insister sur ce point. Encore faut-il que, dans l'exposé qu'on en donne, rien ne soit laissé de côté, pas même, et je dirais presque surtout pas, ce qui pourrait étonner ou scandaliser certaines tendances de l'âme contemporaine. Lorsque saint Paul arriva

à Athènes et se trouva pour la première fois en contact avec l'hellénisme des savants et des philosophes, il crut devoir faire quelques concessions de langage à ses auditeurs et prononça devant eux un beau discours, très propre, pensait-il, à gagner leur faveur. Avant même de l'avoir achevé, il put se rendre compte de son erreur : lorsqu'il dut parler de la résurrection, presque tout le monde lui tourna le dos et s'en alla. Le nombre des convertis à Athènes fut infime. A Corinthe, l'apôtre, instruit par l'expérience, ne prit pas autant de précautions : sans fard, sans hésitation, il commença par annoncer le Christ et le Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les Grecs, mais pour les croyants, qu'ils fussent Juifs ou Grecs, le Christ force de Dieu et sagesse de Dieu. Cette franchise plut aux Corinthiens : l'Église de Corinthe devint bientôt une des plus importantes, des plus vivantes, parmi les fondations de saint Paul.

Qui de nous pourrait oublier cette leçon ? Le christianisme dont nous avons reçu la garde reste, dans le monde contemporain, comme il l'était dans le monde gréco-romain, un objet de scandale. On a beau faire. L'idée d'un Dieu fait homme, celle surtout d'un Dieu acceptant la plus ignominieuse des morts pour sauver l'humanité pécheresse, demeurera toujours mystérieuse pour nos intelligences. C'est au plus si elle est, dans une certaine mesure, accessible à nos cœurs. Lorsque nous lisons dans l'Évangile de saint Jean que Dieu a tellement aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique, afin que tous ceux qui croient en lui ne périssent pas, mais qu'ils aient la vie éternelle, les ténèbres se dissipent autant qu'il est possible ici-bas. Nous nous trouvons d'ailleurs ramenés, sans l'avoir cherché, à notre point de départ : c'est bien parce qu'il est un message d'amour que le christianisme s'impose à nous, comme il s'est imposé aux convertis du Ier siècle.

Qu'on ne se trompe seulement pas sur la nature de cet amour. C'est Dieu qui nous a aimés le premier ; et c'est lui aussi que nous devons aimer avant tout. Il ne servirait à rien de prêcher, de pratiquer même la charité humaine, si l'on ne se propose pas de conduire les incroyants jusqu'à Dieu par la médiation de Jésus-Christ Notre Seigneur. Le service de Dieu comporte ses exigences de prières, d'adoration, de culte. Pour parler avec précision, nous devons nous offrir à Dieu avec tout notre esprit et aussi avec tout notre corps, puisque nous sommes des hommes et que notre esprit est inséparable de notre corps.

Nous emploierons donc des formules, nous adopterons des attitudes, nous prendrons part à des cérémonies liturgiques, nous accepterons les pratiques d'ascétisme dont nous comprenons mal la portée, mais qui nous seront chères parce qu'elles nous sont proposées, voire imposées par l'Église. A certains moments, nous nous sentirons gênés par cet appareil encombrant de formes extérieures, nous aurons le désir de nous en dégager personnellement et de ne pas l'imposer à ceux qui viennent à nous et à qui, penserons-nous peut-être, il suffit d'avoir l'esprit chrétien, sans qu'il leur soit nécessaire d'aller plus loin.

Il est vrai que, mises à part les définitions doctrinales dont il n'est pas question ici, rien de tout cela n'est immuable. La liturgie s'est modifiée au cours des siècles ; à l'ascèse corporelle des Pères du désert, qui pratiquaient des années durant d'effroyables mortifications, s'est substituée peu à peu une ascèse de l'esprit, non moins difficile d'ailleurs à pratiquer. D'autres changements se produisent sous nos yeux, l'adoucissement du jeûne eucharistique, l'autorisation de célébrer la messe dans l'après-midi du dimanche, etc... Mais nous ne pouvons pas oublier que l'Église est une société hiérarchisée, que, si les prêtres et les laïques peuvent exprimer des désirs, il ne leur appartient pas de promouvoir des réformes et que, malgré tout, il restera dans la doctrine comme dans la vie assez de difficultés pour nous gêner et nous imposer des contraintes.

C'est ici qu'il faut prendre garde au danger qui nous guette et nos convertis avec nous. Car enfin, quel est cet esprit chrétien dont on parle beaucoup, mais qu'on se garde bien de définir, comme si l'on avait peur des mots ? Volontiers, on nous rappelle à ce sujet la formule célèbre de saint Augustin : Aimez, et faites ce que vous voulez. Mais on oublie que celui qui l'a écrite était un évêque catholique et, qu'avant d'entrer dans l'Église, il avait longuement cherché la vérité : pense-t-on sincèrement qu'après avoir découvert cette vérité tant aimée et si ardemment poursuivie, l'évêque d'Hippone en ait fait si bon marché qu'il ait été disposé à l'abandonner pour se fier aux inspirations de son cœur ? L'esprit chrétien, disons plus justement l'esprit catholique est bien éloigné des fantaisies individualistes ; il est, par définition, un esprit collectif, une âme commune, nous le savons d'autant mieux que nous sommes préparés par les circonstances où nous vivons à accueillir joyeu-

sement la doctrine du Corps mystique, ainsi que je le rappelais tout à l'heure.

Par là même, l'esprit chrétien suppose l'humilité de l'esprit et sa soumission confiante, aimante à l'Eglise. Société organisée, l'Église fondée par Jésus-Christ a le droit d'imposer à ses fidèles des formules qu'ils accepteront sans les discuter, des obligations auxquelles ils se soumettront sans réclamer. Cela est gênant peut-être, dans certains cas, pour notre fantaisie qui voudrait s'exercer sans frein. Il importe peu, puisque telle est la vérité et qu'on ne saurait être pleinement chrétien sans appartenir à l'Église.

Il faut maintenant terminer ces réflexions dont, je l'espère, on voit clairement le sens, et qui doivent nous conduire bien plutôt à un examen de conscience en vue de l'avenir qu'à un acte de contrition pour le passé. Encore faut-il ajouter que cet examen de conscience regarde surtout les prêtres. Ce sont eux qui sont chargés d'enseigner le message du Christ dans sa totalité. Ils en ont reçu le dépôt, ils n'ont pas le droit d'en laisser tomber quoi que ce soit. On comprend sans peine que des militants d'Action Catholique commencent par proposer à leurs frères de travail des réformes sociales, une organisation plus juste, plus humaine de la cité terrestre. Ils ont raison d'agir ainsi et l'on comprendrait mal que, du premier coup, ils se fassent les annonciateurs du Christ sans avoir posé les bases indispensables du travail intérieur. Au plus peut-on leur rappeler qu'ils ne feront pas une œuvre solide s'ils connaissent mal les vérités chrétiennes.

Mais nous, les prêtres, n'avons pas les mêmes raisons pour garder la même réserve ou pour n'apporter au monde qu'un message incomplet. Du jour où nous avons reçu notre sacerdoce, nous sommes devenus des docteurs. A ceux qui nous interrogent, à ceux qui nous regardent, nous avons à annoncer Celui qui est la Lumière et qui est la Vie. Je ne pense pas que personne, parmi nous, ait jamais oublié ces vérités élémentaires, ni même qu'il soit disposé à les oublier. Tous, nous croyons aussi que les enseignements de l'Église doivent être de notre part l'objet d'une laborieuse étude et que nous ne pouvons pas les improviser sans les avoir appris. Sur ces conclusions, nous sommes tous en parfait accord ; et je n'ai plus qu'à m'excuser si j'ai paru enfoncer des portes ouvertes.

Gustave Bardy.

LE CONCEPT DE LA RÉVÉLATION

chez Saint Thomas

(suite)

SOMMAIRE. IV. Modes multiples de Révélation.
V. Le ministère des Anges en particulier.
VI. Rôle essentiel du jugement pour l'interprétation des faits.
VII. Autres modalités profondes selon le temps : la Révélation dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau.

Dans plusieurs parties de son œuvre, saint Thomas s'est donné beaucoup de mal pour étudier l'origine de ces phénomènes ; et puisque lui-même n'essaye pas d'expliquer la révélation surnaturelle et la prophétie sans s'y référer, nous ne pouvons guère espérer comprendre son explication sans y jeter, au moins, un rapide coup d'œil. Alors qu'il distingue nettement la prophétie surnaturelle de la prophétie naturelle, il invoque cette dernière, non seulement pour illustrer ce que l'autre est ou n'est pas, mais aussi, parce qu'il insiste, ici comme ailleurs, sur le fait que le surnaturel agit, non pas contre, mais selon la nature et qu'il emploie souvent des moyens et des agents naturels dans la poursuite de ses propres fins. Quel que soit l'embarras que nous ressentions devant un pareil sujet, il peut, jusqu'à un certain point, être atténué à la pensée que la science a, récemment, porté cette tradition bien conservée du charlatan au laboratoire, aux fins d'inspection par le statisticien, et sous le nom de Parapsychologie, a formé des mots aussi impressionnants que prognostic, clairvoyance, seconde vue, apparition, médium, télépathie et tant d'autres aux préfixes inoffensifs tels « psy », « P.C. » et «E.S.P.[1] ». Par ailleurs, exposer comment saint Thomas traite,

---

1. Abréviations anglaises pour « Connaissance paranormale » et « Perception extra-sensorielle ».

de ces phénomènes nous entraînerait vraiment trop loin dans le dédale de la psychologie, de la physiologie, de la biologie et de la physique médiévales, de l'astronomie et de la cosmographie ptolémaïques et finalement de l'angélologie et de la démonologie. Le lecteur moderne dont l'intérêt dans la matière est plus qu'antique, risque d'avoir peu de patience devant une recherche aussi abstruse, et même s'il voulait le faire, il se trouverait devant la nécessité de les réviser radicalement et de les retraduire en termes scientifiques modernes appropriés. Les spéculations de saint Thomas sur ce sujet ont été souvent, en fait, basées sur des observations que nous savons, maintenant, être tout à fait fausses, mais nous ne sommes pas en mesure de les écarter comme autant de balivernes : on peut les lire, non sans profit, parallèlement aux théories semblables modernes. Toute tentative, passée ou présente, à se rendre compte de tels phénomènes, est, en dernier ressort, amenée à postuler des causes, lesquelles, d'une façon ou de l'autre, transcendent les limites spatiales et temporelles du monde de la perception sensorielle normale, sinon aussi ses conditions de changements successifs et de déclin. Ceci est également vrai que nous postulions l'Univers Périodique de M. Dunne, l'Eternité de M. Shepherd, les Systèmes psychoniques de M. Whately Carington, ou bien, qu'avec le Professeur Young, il y ait, dans certains états de conscience, « un reflet des conditions subatomiques qui doivent être expliquées par un continuum à quatre dimensions » ; ou bien encore, qu'avec saint Thomas nous pensions que les corps célestes et les anges possèdent les attributs requis et sont aussi capables, bien qu'indirectement, de produire des images dans la conscience humaine.

La conception de saint Thomas de la « prophetia naturalis », pour autant qu'elle nous concerne présentement, peut être résumée assez brièvement. Les perceptions des sens externes de l'homme sont limitées à ce qui est « présent » dans l'espace et le temps — en fait, les mots présent, passé et futur n'ont de sens que par rapport à ces perceptions. Il n'en est pas de même, cependant, pour l'imagination humaine ou *phantasia*. Celle-ci peut produire et produit des images visuelles ou autres, de ce qui est « absent » ou « distant » des sens externes, de ce qui est, par rapport à *eux*, passé, futur

lointain ou complètement inexistant. Bien que nourrie, pour ainsi dire, des impressions sensorielles, l'imagination les « forme » à sa manière, choisissant, combinant, séparant les formes, les couleurs, les sons, les rythmes, les goûts même, les odeurs, les sensations tactiles, leur donnant une forme dans l'espace et le temps, laquelle est elle-même imaginaire, et non sortie du « monde extérieur » au moment présent de la sensation. Il est donc de la nature de l'imagination d'être le réceptacle des images de ce qui est futur dans l'espace et le temps, mais il reste encore à savoir comment actuellement elles se produisent.

L'imagination peut être dirigée par la volonté — comme c'est le cas dans la création consciente de formes artistiques — et elle est, à l'état de veille, plus ou moins influencée par les impressions sensorielles que le sujet reçoit. Il n'en est pas toujours ainsi toutefois ; il est particulièrement caractéristique de l'imagination d'agir « subito » (I-II, 74, 7 ad 4) et apparemment de produire spontanément des images dont l'origine est inconnue du sujet ; et ceci a lieu surtout pendant le sommeil : dans le rêve, l'attention consciente et le contrôle se relâchent et les sens externes sont inactifs. Saint Thomas nous étonne beaucoup par son modernisme, lorsqu'il attribue ces formations fantaisistes à des facteurs biologiques et biochimiques : il est parfaitement conscient de l'influence de la santé ou du mal physiques sur l'imagination, aussi bien que de celle de l'imagination sur le désordre fonctionnel (cf. III, 13, 3. ad 3) ainsi que de la valeur diagnostique des rêves, en médecine (II-II, 95, 6) ; il n'aurait guère pu être opposé à l'hypothèse présupposée à un grand nombre de techniques psychothérapeutiques admises, à savoir que celles-ci sont, au moins partiellement, une traduction en images psychologiques d'instincts et de reflexes biologiques. Bien qu'il s'agisse ici de mouvements d'entités telles que les esprits ou les humeurs, où la neurologie moderne parle plutôt de sécrétions glandulaires endocrines et d'hormones, le cas n'en est pas pour cela différent.

Mais de même que *ψυχή* est soumis à l'action de *βίος*, *βίος* à son tour, est soumis à l'action de *φύσις*. Et ceci de façon tout à fait évidente dans la transmutation des aliments et des boissons dans l'organisme ; mais l'organisme est aussi,

dans ce monde terrestre, soumis à beaucoup d'autres agents, lesquels, à leur tour, supposait saint Thomas, étaient soumis à l'action des éléments purs et des entités qualitativement invariables, les *μετέωρα* que la cosmographie ptolémaïque situait dans des couches au delà de l'orbite de la lune. Ils existaient par-delà le changement et la destruction, aussi par-delà le temps. On concevait tout au moins qu'ils fussent à la source de tout mouvement et de toute variation dans ce monde mobile, et par conséquent, ils étaient les prédéterminants ultimes dans la causalité des événements physiques (je dis, des événements physiques, en tant que distincts des actes intellectuels et volontaires, qui comme tels, sont naturellement hors du temps). Ils étaient, par conséquent, les déterminants ultimes de faits qui auraient pu être séparés par une longue distance dans le temps et l'espace. Il s'ensuit donc qu'une intelligence capable de comprendre leur nature, les lois de leurs mouvements et leur efficacité causale, serait aussi capable de prédire ou de « télépathiser » ces faits ; non pas, il est important de le noter, que l'événement lui-même soit directement perçu comme présent (ce qui serait une contradiction dans les termes), mais perçu par l'intelligence dans la présence des causes qui déterminent son existence éventuelle ou « lointaine ».

Et ce n'est pas tout ; les corps célestes eux-mêmes pourraient agir directement ou indirectement sur l'organisme humain, surtout sur ses composants fluides et gazeux, lequel organisme pourrait, à son tour, produire des images appropriées, de plus ou moins grande clarté et exactitude, particulièrement pendant le sommeil ou l'état de transe, des événements qui tombent sous la même sphère d'influence céleste (voir S. T. II-II. 95. 6). Même si la prédiction acquise de cette façon concernait seulement, en soi, les événements physiques prédéterminés, elle pourrait aussi assurer une bonne mesure de probabilité dans la prédiction de la marche de la vie humaine, et spécialement de l'orientation générale de l'histoire humaine, des réactions de l'homme dans la masse. Car, bien que « sapiens homo dominatur et astris » (le sage domine même les astres), les sages sont peu nombreux, et la plupart des hommes, la plupart du temps, suivent leurs passions et leur imagination déterminées biologiquement

et ordonnées astrologiquement, plutôt que leur intelligence (cf. I, 115, 4, corp. ad 3 avec I-II, 77, 1).

Quoi qu'il se passe, cependant, dans l'imagination humaine grâce aux « impressiones caelestium corporum », l'aptitude de l'intellect humain, enfermé par les sens, à comprendre la nature, les lois et les mouvements des corps célestes, était, en fait, très limitée. Mais par l'observation sensorielle et les calculs rationnels, on ne pouvait guère prédire davantage que leurs positions particulières, et quelques événements tels que les éclipses, et peut-être même, avec un peu de chance, le temps. Car l'espérance humaine, au Moyen-Age, était aussi inextinguible que celle de ce que le Ministère de l'Air appelle, avec emphase, l'Office Météorologique.

Mais de telles contingences ne lieraient pas cependant les intelligences pures séparées, les substances incorporelles les esprits purs, δαίμονες, tels qu'ils ont été reçus et raffinés, par les philosophes grecs et arabes. Ceux-là comprenaient les corps célestes ainsi que leur activité déterminante sur les événements terrestres. Bien plus, on pouvait démontrer qu'eux aussi agissaient sur la matière et, par là, sur l'organisme humain, et à travers l'organisme humain sur l'imagination humaine. Malheureusement, comme ces êtres étaient doués d'intelligence, ils étaient aussi doués de volonté, et l'on ne pouvait guère se fier à leur bienveillance à l'égard de la santé physique, mentale et spirituelle de l'homme. Quand saint Thomas eut patiemment examiné, tour à tour en théoricien et en moraliste, les nombreuses formes de prognostication pratiquées à son époque — dont certaines le sont encore davantage à la nôtre — il découvrit que ce fait était l'un des principaux moyens de prévoir l'emploi délibéré de la plupart d'entre elles (cf. II-II, 95, 96 ; *De Sortibus*, *passim*). La raison humaine n'aurait aucun moyen de savoir si les phénomènes sont l'œuvre de corps célestes moralement neutres ou d'entités personnelles, lesquelles, aussi véridiques que soient leurs prédictions, entraînent l'homme à sa propre perte. On ne peut pas solliciter volontairement leurs services, sans, en fait, s'associer volontairement à leurs motifs ultérieurs — voilà, quelle est, selon saint Thomas, l'interprétation du fameux « pacte avec le diable ». Il pourrait se faire, il est vrai, que les êtres sympathisants soient agissants ; telle serait d'ailleurs

l'une de leurs fonctions déterminées dans l'ordre de l'univers. Mais il est difficile d'en être certain. Il se peut que nous soyons tentés d'écarter comme indigne, toute idée de causalité et spirituelle et mécanique, dans la formation humaine de l'imagination, comme complètement étrangère à notre expérience moderne et à nos connaissances scientifiques. Il serait peut-être alors réconfortant de rappeler que la psychologie de l'inconscient témoigne de traces d'agents personnels et volontaires aussi bien qu'impersonnels et mécaniques dans les phénomènes qu'elle attribue à ce que sa méthodologie empirique l'oblige à appeler « l'inconscient », et les buts apparents ne sont pas, paraîtrait-il, dirigés vers la santé ou la sainteté.

Je m'excuse de ce qui est, je l'admets, un compte-rendu disproportionnellement long, mais encore trop condensé, de la « prophetia naturalis », dans un essai qui se rapporte à la révélation surnaturelle et divine. Mais c'est elle, avec sa richesse de langage désuet et son étrange décor pré-copernicien, qui risque de constituer la plus grande embûche pour le lecteur moderne des écrits propres de saint Thomas. Et cependant elle devait rendre de très réels services. Elle nous a mis en contact avec sa conception de l'imagination, et peut nous aider à comprendre pourquoi, dans la révélation divine aussi, l'imagination est le véhicule *par excellence* de la vision prophétique (*De Ver.* XII, 7). Mais dans ce cas, il y a aussi une autre raison, provenant de la nature même de la Divinité. L' « éloignement » du conscient, dans l'espace et le temps, de l'événement lointain ou futur, est purement relatif ; en soi, l'événement est humainement connaissable ; le temps et le lieu ne sont ni distants ni futurs pour les sens, mais présents, en fait, directement connus. Il n'en est pas ainsi, cependant, de l'éternelle, transcendante, infinie Divinité, le D'OÙ et le POURQUOI ultimes de l'existence. Hors de la vision béatifique, elle ne peut jamais être connue directement, et même alors, elle ne peut être embrassée par une intelligence finie. Elle est uniquement connue dans et à travers les effets créés, finis. En ce sens, son éloignement de la conscience humaine et finie, ou plutôt la distance entre la conscience et même entre l'intelligence humaine et la Divinité, n'est pas relative mais absolue ; en fait, infinie. D'où, dans ses derniers ouvrages, saint Thomas ne donnera la valeur intégrale du mot « pro-

phète » — le « procul videns » — qu'au prophète de la révélation surnaturelle et divine (II-II, 172, 1). Les images qu'il voit, ne sont pas, pour employer la terminologie moderne de Jung, de simples *signes* de ce qui est connaissable d'autre façon, mais de vrais *symboles* de ce qui transcende absolument la perception sensorielle ou la compréhension rationnelle. Ce n'est pas seulement pour son propre plaisir, comme le fait le poète, que celui qui enseigne les Mystères ultimes, emploie des images, des symboles et des métaphores, mais « propter necessitatem et utilitatem » (I, 1, 9).

Il n'a pas encore été écrit de livre qui mettrait en relief le rôle immensément puissant que saint Thomas fait jouer à l'imagination dans la vie humaine. Même notre pensée la plus abstraite dépend d'elle et est conditionnée par elle, en tant qu'elle provient de l' « abstractio a phantasmatibus ». Plus important à notre présent dessein, est son rôle prépondérant dans la détermination de la conduite humaine, et par conséquent dans la formation de l'histoire humaine. C'est l'imagination qui, de façon suprême, excite ou dissipe les émotions humaines, et qui, en raison de son habileté à rendre présents l'absent, le possible et le futur, fournit des buts à atteindre, des objets à éviter, des modèles à suivre (cf. I-II, 77, 1, etc.). Ce que les hommes imaginent ne fait pas simplement l'histoire, c'est en soi l'un de ses plus puissants ingrédients : nous devrions savoir, de nos jours, que les fantaisies du mythe Nazi sont tout autant de l'histoire que le commencement de la guerre, à 11 heures, le matin du 3 septembre 1939, et n'était le fait de cette fantaisie, ce fait extérieur ne serait pas un fait. La vie intérieure de l'âme humaine, et surtout ses mythes et ses fantaisies, leur action et leur réaction sur le comportement humain, ne sont pas moins de l'histoire, que les listes de batailles, de rois et de reines. Il ne faut pas oublier cela, quand on se trouve embarrassé par la présence, dans la prophétie biblique, de ce qui, bien que transmuté, appartient au stock commun du symbolisme humain et de la mythologie. De telles choses ne sont pas moins du domaine d'une « prophetia », à qui il appartient de guider l'existence humaine, à travers le temps jusqu'à l'éternité, que ne l'est le rapport précis et chronologique des rois d'Israël.

*
* *

Moins ouvertement, notre allusion à la « prophetia naturalis » nous a un peu familiarisés avec l'une des autres idées importantes de saint Thomas, relative au concept de la révélation divine, celle du ministère des anges. Saint Thomas prend tout à fait au sérieux les assertions des Actes VII, 53, et Galates III, 19, à savoir que les Anges ont été médiateurs de l'Ancienne Loi. Cette idée est aussi fondamentale dans l'argument de l'Epître aux Hébreux et, en fait, comme l'a montré le Père BOUYER[1], dans les conceptions pauliniennes, en général. Saint Thomas insiste sur ceci au point de nier catégoriquement que la révélation de l'Ancien Testament ait jamais été l'effet de l'action divine immédiate. Si l'Exode XXXIII, 11, avait dit que « le Seigneur parla à Moïse, face à face, comme un ami parle à son ami », cela ne pouvait être que parce que « secundum opinionem populi loquitur Scriptura » (*ibid.* ad 2) : une des nombreuses concessions que fait saint Thomas au principe que la révélation a souvent davantage pour objet l'imagination des gens que la réalité. Mais il se donne aussi beaucoup de mal pour rendre explicable rationnellement et scientifiquement, même, cette idée théologique importante de l'illumination angélique. Nous ne pouvons pas ici entrer dans tous les détails de son angélologie ; encore moins en tirer tout ce qu'elle implique en ce qui concerne la théorie, mise en relief par le Père Bouyer, comme paulinienne et patristique, suivant laquelle l'action diabolique est aussi opérante dans la révélation bien que différemment. Nous pouvons cependant en retenir quelques points.

Saint Thomas, en contradiction très nette avec saint Albert le Grand et de nombreux théologiens chrétiens et juifs du Moyen-Age, a affirmé l'identité des anges de l'Ecriture et des « intelligences » immatérielles, séparées, de la spéculation métaphysique, dont nous avons déjà parlé. Il est pourtant bon de se souvenir qu'il reconnaît que le nom même d' « ange » indique plutôt une *fonction* qu'une substance.

1. « Le Problème du mal dans le christianisme antique », *Dieu vivant*, N° 6 (Paris, Editions du Seuil).

« Angelus est nomen officii tantum et non substantia » (In Matt. xv, 1) ; et en parlant de noms bibliques que portent les nombreux « chœurs » ou « ordres » angéliques, il montre comment ils signifient tous, des fonctions différentes de contemplation ou de service (I, 108, 2 ad 5). Toutefois, l'appellation générale d'ange signifie « porteur de message », donc fonction d'intermédiaire entre l'inconnu et le conscient. Mais comment cela était-il possible ? La réponse dépend de ce que nous entendons par ces fonctions. Si les anges étaient des substances immatérielles, ils pouvaient faire tout ce que de tels êtres sont capables de faire, mais ils le feraient, non en agents indépendants, en vue d'accomplir leurs desseins particuliers, bons ou mauvais, mais comme ministres du plan divin sur l'univers, et particulièrement sur l'homme. Jouissant de la vision divine, ils pourraient communiquer plus que leur connaissance naturelle comme dans la « prophétie naturelle ». Ils ne pourraient certes pas communiquer l'incommunicable vision béatifique elle-même ; ils pourraient en communiquer quelques effets finis. En contact avec l'éternité, pour ainsi dire, ils pourraient, en quelque façon, communiquer à l'esprit humain, dans le temps, un peu de leur connaissance des buts et des desseins éternels sur la création. Et ceci est, en fait, l'une de leurs premières fonctions, dans le « miro ordine » de l'univers : donner la lumière à l'esprit humain.

Dieu seul, en vérité, et sans la médiation de créatures, peut donner la foi, la totale réceptivité de l'intellect à l'invisible et à l'inconnaissable, « non visum, non scitum » (cf. II-II, 1, 2 et 3). Mais il appartient aux anges d'énoncer le contenu de la foi, « ponere credenda » (I, 111, 1 ad 1). Comment cela ? Il est au delà du pouvoir angélique de former des idées dans l'intellect humain — « solus Deus illabitur menti ». Il est aussi au delà du pouvoir angélique — et saint Thomas insiste beaucoup sur la chose, bien que nous ne puissions suivre son argument — de former des images directement dans l'imagination humaine (I, 111, 3 ; *De Ver.* XII, 10). Même les anges ne sont pas plus forts que le processus ordinaire de psychologie et de biologie ; travaillant dans et à travers la nature, ils doivent obéir à ses lois et employer les ressources de la matière. C'est seulement par une « commotio corporalium spirituum et humorum », par des modifications dans

le processus physiologique que les images sont produites, bien que celles-ci, à leur tour, soient nécessairement limitées en étendue au matériel fourni par l'expérience sensorielle du récipiendaire. Les anges pouvaient, mais ils le faisaient rarement, soutient saint Thomas, produire des formes dans le « monde extérieur », et même sans leur intermédiaire, pouvaient stimuler des organes sensoriels externes (I, 111, 4). Mais des deux façons, ils doivent agir à travers les organes du corps humain.

Une conclusion importante ne peut échapper, à savoir, que, pour saint Thomas, la cause la plus proche et la plus immédiate de la prophétie, surnaturelle aussi bien que naturelle, a invariablement un caractère physique et biologique. Nous nous tromperions si nous prenions ceci pour une intervention anormale de l'esprit sur les processus physiques naturels ou biologiques ; dans l'esprit de saint Thomas, l'interpénétration de *πνεῦμα* et de *βίος*, de *φύσις* et de *ψυχή* faisait partie de l'ordre naturel des choses, même si toutes ses manifestations dans la conscience humaine ne concernaient pas directement la substance de l'ordre naturel. Que nous procédions, en disant que l'instrument des desseins spirituels est biologique à la racine, ou que les buts poursuivis par les processus biologiques sont spirituels dans leur fin, dépend du point de vue que nous adoptons au départ. D'une manière ou de l'autre, c'est par le subrationnel que le superrationnel parvient à la conscience humaine. Et d'une manière ou de l'autre, nos connaissances actuelles en biologie et en ses manifestations psychologiques, à la fois ontogénétiques et phylogénétiques, sembleraient êtres aptes à confirmer la conception de la révélation chez saint Thomas de façon bien plus satisfaisante que ne pouvaient le faire celles qu'il avait à sa disposition propre. La lutte pour la vie, la formation et l'évolution de la vie toujours plus abondante impliquent un « naturale desiderium » qui ne peut être satisfait que dans l'absolu et l'infini : l' « interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio » qui est l'éternité. Et la destinée dans l'éternité, et le rapport des événements de l'espace et du temps à l'éternité, sont, comme nous allons le voir maintenant, la caractéristique marquante de la révélation divine, de la prophétie surnaturelle, en tant que distincte de la prophétie naturelle.

Les anges éclairent l'esprit humain, non seulement en produisant indirectement des images dans l'imagination ou les sens mais aussi en affermissant (« confortatio ») l'intellect humain lui-même (I^a, 111, 1). Cette idée n'est pas, comme le montre la réflexion, un anthropomorphisme aussi cru qu'il apparaît au premier abord, bien que le langage soit, et saint Thomas l'admet, métaphorique (ch. I, 106, 1). Il n'implique pas un nouveau flux d'images ou d'idées, mais plutôt, pour l'intellect, une augmentation de capacité à juger, à associer ou à dissocier les idées qu'il possède déjà ou les images qui se présentent à lui (cf. *De Malo*, xvi, 12 ; *De Ver.*, xi, 3). C'est, pour ainsi dire, une augmentation de lumière dans laquelle sont vus les rapports entre idées ou images. Ce qui peut être fait par les anges, de cette manière, peut a fortiori être fait par Dieu. Peut-être pouvons-nous trouver la clé à cette théorie assez difficile, dans les approximations suggérées par le pseudo Denys[1], Ruysbrœck[2] et autres auteurs mystiques sur les degrés de la contemplation mystique jusqu'aux fonctions nombreuses de la hiérarchie angélique. Saint Thomas lui-même suggère quelque chose du même ordre, lorsqu'il écrit, au sujet de cet affermissement intellectuel, à la fois dans la prophétie surnaturelle et naturelle, que, par son intermédiaire, « l'esprit humain est élevé à comprendre d'une manière conforme à celle qui est le propre des substances immatérielles, afin de voir avec la plus grande certitude, non seulement les principes, mais aussi les conclusions, par simple intuition (simplici intuitu) » (*De Ver.*, xii, 3.).

*

* *

Cette théorie, selon laquelle l'augmentation de la puissance de jugement du prophète, est produite par la médiation angélique, n'est peut-être pas indispensable à saint Thomas pour sa théorie générale de la révélation. Ce qui, en fait, est essentiel et même fondamental, c'est l'importance première du jugement lui-même. Il n'y a pas d'approche de la vérité, il n'y

1. De Cælesti Hierarchia *(passim)*.
2. *Les Sept marches de l'échelle de l'Amour Spirituel*, tr. Sherwood Taylor, pp. 36 ff.

a pas question de vérité ou de mensonge, ni vision véridique par opposition à hallucination (cf. I-II, 77, 2 ; *De Malo*, III, 3. ad 9), sans jugement ou son équivalent (I, 16, 2). Bien plus, à moins qu'une idée ou une image ne soit reliée à autre chose, elle n'a pas de sens, pas de « signification ». Elle n'est ni signe, ni symbole ; elle ne dit rien, elle est, c'est tout. Le fait de voir un chat, d'entendre un son, de concevoir un triangle, n'a aucun sens, vrai ou faux, s'il n'est relié à autre chose ; le fait est ; un point, c'est tout. Ainsi, il se peut que je rêve de façon tout à fait vivante, du numéro exact inscrit sur les flancs d'un gagnant du Derby, s'il ne m'est pas possible de le juger, de l'interpréter et de le rapporter à celui de l'année passée ou prochaine, ou à un Derby qui n'a jamais existé, cela ne m'avance à rien. Je puis avoir toutes sortes de visions et de rêves paranormaux, et même envoyés de Dieu, si je ne puis les juger, je ne suis pas prophète. Pharaon, nous rappelle saint Thomas, faisait des rêves excellents, mais ce n'est pas Pharaon qui était le prophète, mais Joseph qui savait les interpréter (*De Ver.*, XII, 7.) ; il jugeait de leur signification à la lumière de quelque plus haute connaissance qu'il avait des desseins éternels de Dieu, même si leur signification immédiate ne visait à rien de plus transcendental qu'à diriger ce qu'on pourrait appeler le Ministère du Ravitaillement de la païenne Egypte. Ainsi Aristote distingue de la même manière le rêve de la *μαντική*, la divination ou l'interprétation du rêve.

Nous savons qu'à l'oracle de Delphes, la fonction de la Pythie se bornait à parler en état d'extase ; il y en avait d'autres à qui il revenait de trouver une signification à ses paroles. Mais en Grèce comme en Israël, ces deux fonctions de réception et de jugement se combinaient souvent dans la même personne. Eschyle, dans son portrait de la prophétesse Cassandre, nous montre, avec un art consommé, le développement psychologique de l'expérience prophétique, depuis la douleur physique, profonde et inexplicable, et l'horreur émotionnelle causées par le passage à l'état de transe, puis le déploiement d'images hideuses, jusqu'à la terreur finale causée par la compréhension du rapport de ces formes intérieures à la réalité extérieure imminente. Nous pouvons voir des développements similaires et non moins dramatiques dans la Bible même, par exemple, Jérémie, 4 ;

Mes entrailles, mes entrailles !
O je souffre au-dedans de mon cœur !
Le cœur me bat !
Je ne puis me taire —
Quand tu entends, mon âme, le son de la trompette,
Les cris de guerre.
On annonce ruine sur ruine
Quand tout le pays est ravagé...

Puis est passé le jugement sur la raison de tout ceci :

Certainement mon peuple est fou,
Il ne me connaît pas,
Ce sont des enfants insensés...

Et finalement, l'application au monde réel :

C'est la voix de la fille de *Sion*,
O soupire, ô étends les mains,
Malheureux que je suis.

Ceci nous conduit à voir quelle est, pour saint Thomas, la caractéristique marquante de la révélation divine, de la « prophetia » surnaturelle par opposition à la prophétie naturelle.

En premier lieu, elle tient à son but même ; bien qu'elle puisse être produite par des causes purement naturelles, et, en fait, doive être réalisée dans un milieu psychologique naturel, sa fin « finis » transcende la nature créée (*De Ver.*, XII, 3, ad 11). La révélation divine est nécessaire, disait saint Thomas, dans le tout premier article de la *Summa*, parce que le but et la signification de la vie humaine n'existent réellement que dans la Divinité invisible et incompréhensible, et ils doivent, cependant, d'une manière ou d'une autre, être rendus connaissables à l'homme, s'il appartient à ce dernier de conformer ses activités et ses buts à cette fin.

Dans la poursuite de cette fin et l'accomplissement de cette signification seuls, se trouve son salut — bien-être et bonheur ultimes. Et cette connaissance ne peut provenir, en dernier ressort, que de la source unique qui la possède, c'est-à-dire Dieu. Et par conséquent, l'éloignement ou la distance qui sont le propre de la prophétie surnaturelle (consciente ou non de ce fait), n'existe pas dans le temps mais dans l'éternité. Tandis que le meilleur des prophètes naturels ne s'occupe que du bon ou du mauvais sort, tel que les Parques l'ont

prédéterminé, c'est-à-dire, les lois mécaniques de cause et d'effet immanentes dans la nature, — le prophète surnaturel ne s'occupe que des desseins ultimes de l'Auteur et du Créateur des hommes et des étoiles. Dans la mesure où, lui aussi, peut prédire l'avenir, ses sources d'information, pour ainsi dire, ne sont pas dans les prédéterminants présents d'événements futurs, mais dans l'Éternel, pour lequel, tout ce qui, pour nous, est passé, présent ou futur, est également présent.

Nous pouvons noter, ici, la différence frappante entre le prophète caractéristique d'Israël et celui, disons, de la Grèce. Il est vrai que nous rencontrons, même en Grèce, des efforts vers cette conception-ci de la prophétie, par exemple, la transformation des Parques, de Furies en Grâces, à la venue des « dieux plus jeunes » ; mais cela, seulement, semblerait-il, pour enlever l'homme à l'esclavage du Destin inexorable et le conduire à l'esclavage du Caprice imprévisible. Plus pénible que celui promis aux citoyens d'Athènes, dans les chants qui clôturaient « Les Furies », était le chemin qui attendait le peuple d'Israël. A travers une désolation et un exil interminables, ils devaient apprendre à cesser d'aimer leur capitale nationale afin de reconnaître que leur patrie terrestre était moins qu'un symbole et ne devait servir que de marchepied vers l'incompréhensible mais descriptible « Jérusalem qui est en haut, notre mère ». Ce n'est point, dit saint Thomas avec insistance, que le prophète divin voie l'éternité, pas plus que le prophète naturel, à dire vrai, ne voit l'avenir. Mais, de la même manière que le prophète naturel voit quelque chose de *présent*, *significatif* de l'avenir, le prophète surnaturel voit quelque chose de *présent*, *significatif* de l'éternité, ou plus exactement, dont la signification se trouve, en dernier ressort, dans l'éternité.

C'est ainsi que saint Thomas accepte l'expression traditionnelle selon laquelle le prophète voit *in speculo aeternitatis* (II-II, 173, 1 ; *De Ver.* XII, 6), mais il insiste beaucoup pour que nous l'entendions tout à fait littéralement, comme « le miroir *de* l'éternité », et non, « le miroir qui *est* l'éternité », ne serait-ce que parce que l'éternité n'est en aucune manière un miroir ; elle n'est pas réflecteur mais reflétée. En admettant même qu'elle fût miroir, le prophète ne pourrait la voir. Le miroir de l'éternité est précisément fait des événements du temps. Dans ce

contexte, nous pouvons rappeler le beau passage des *Quodlibetales* (7, 16), concernant l'exégèse des Ecritures. Nous souvenant que par « signification spirituelle » des Ecritures, saint Thomas entend la signification des *choses* vues et exprimées par des paroles bibliques ; celles-ci se distinguant bien des paroles ordinaires, nous pouvons comprendre clairement comment il se fait que : « Spiritualis sensus sacrae Scripturae accipitur ex hoc quod res cursum suum peragentes significant aliquid aliud... Sic enim ordinantur res in cursu suo, ut ex eis talis sensus possit accipi, quod eius solius est qui sua providentia res gubernat, qui solus Deus est ». C'est la signification du développement des événements, tels qu'ils apparaissent dans la lumière divine, leur signification en Dieu et pour Dieu, la signification de l'histoire et des faits qui font l'histoire, et (que le prophète s'en rende compte ou non) des desseins éternels sur le temps, qui constituent l'objet de la prophétie et de la révélation surnaturelles.

Ainsi saint Thomas serait d'accord avec le défunt Dr Temple sur le fait que la révélation est donnée sous forme d'événements, mais seulement sous certaines conditions formelles. Nous devons entendre par événements, comme nous l'avons vu, non seulement des événements soi-disant extérieurs, mais aussi les événements intérieurs de l'âme humaine. Secundo, nous ne pouvons pas exclure radicalement, comme semblait le faire le défunt Archevêque, tout ce que le prophète dit verbalement, qu'il l'entende, que son imagination l'évoque ou que ses lèvres l'articulent avec ses « Ainsi parle le Seigneur » réitérés ; ces choses-là ont, pour saint Thomas, un certain avantage de clarté et de précision sur toutes les autres formes possibles de révélation (*De Ver.*, XII, 12). Enfin, nous devons donner au mot « événement », non seulement son sens familier de « quelque chose qui arrive », mais toute la force du latin « rerum eventus », le *résultat* des événements[1] (II-IIae, 171, 6 ; *De Ver.*, XII, 12). La simple perception d'un événement n'est pas la révélation ; l'événement lui-même l'est moins encore ; c'est le résultat de l'événement qui occupe le prophète, ce vers quoi cet événement tend, du point de vue des

1. Prophetia est inspiratione vel revelatione divina, rerum eventus immobili veritate denuntians (Cassiodorus).

desseins éternels en vue du salut de l'homme. Car, dit saint Thomas avec insistance, le prophète surnaturel, comme le prophète naturel, a pour objet particulier l'avenir ; mais si le jugement prophétique porte aussi sur le présent ou le passé (ou, plus exactement, sur les images et documents présents du passé), c'est pour voir jusqu'à quel point ils conduisent l'homme selon les desseins éternels : sur la mesure où il jette de la lumière sur ce qu'est et ce que fait l'homme d'après le plan éternel ; sur le présent, dans la mesure où il est plein de l'avenir, et de possibilités futures (II-II, 171, 3 ; *De Pot.*, 4, 1 ; *Quod.* 7, 14 ad 5).

Mais du fait que le *point de vue* du prophète surnaturel est différent du celui du prophète naturel, son champ de vision est incommensurablement élargi. L'image qui représente l'avenir comme prédéterminé dans des causes finies, est, au plus, paranormale. Mais il n'y a rien, dans l'espace ou le temps, dans aucune dimension de la création, qui ne soit un reflet de l'éternité et dont la signification ultime ne se trouve dans l'éternité. La « cognitio prophetica », écrit-il, étant de même un reflet de la science divine, un jugement porté du point de vue de l'éternité peut s'étendre à n'importe quel objet de la création qui soit soumis à la science divine elle-même, « tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia » (II, 171, 3) ; à n'importe quel objet, en fait, « dont la connaissance serve au salut de l'homme » ; choses passées, présentes, futures, éternelles, de la plus petite à la plus grande. Il se peut que le jugement du prophète — son affirmation ou sa dénégation — porte sur ce que nous pourrions appeler des événements paranormaux, que la réception, « acceptio », même d'images, soit préternaturelle ou surnaturelle. Mais ce n'est nullement nécessaire ; l'acte peut très bien être ordinaire et normal (II-II, 174, 2 ; *De Ver.*. XII, 12). Ainsi Jérémie vit une signification éternelle dans un amandier et la position d'un pot ; Amos, dans un panier de fruits. Salomon, l'auteur présumé du livre de la Sagesse, suggère saint Thomas, fit des observations parfaitement naturelles « de moribus hominum et naturis rerum », mais il affirma qu'elles étaient « divino instinctu » (*De Ver.*, XII, 12). Même Sanson était tenu, par saint Thomas, comme une sorte de prophète, pour autant, sans doute, qu'il fut poussé à faire des choses qui

ont une signification symbolique (*De Ver.*, xii, 13). Car, nous rappelle saint Thomas, bien que le prophète s'occupe de la signification éternelle des choses, ou des fantaisies, ou des idées qui conduisent au salut de l'homme, il ne s'occupe que de cette signification-là — et d'aucune autre — principe qui, d'un seul coup, rejette tout le Fondamentalisme (*De Ver.*, xii, 2).

Ceci nous aide à comprendre pourquoi, pour saint Thomas, la Bible entière, avec toute sa variété extraordinaire de contenu, est révélation, et en fait prophétie, ou plus exactement, un « usus » ou « denuntiatio » de la prophétie, au moyen de l'écriture. Je ne trouve pas de passage où il ait explicitement dit cela ; c'est pour lui un fait acquis. Il n'accepte la distinction que fait saint Jérôme entre l'hagiographe et le prophète, qu'en disant que dans ce contexte, saint Jérôme donne un sens restreint, arbitraire au mot « propheta » — façon polie de la part de saint Thomas de rejeter toute la distinction (*De Ver.*, xii, 12, ad 10). Il affirme que les livres des Rois sont prophétiques, pour autant qu'ils sont pleins des actes et des paroles des prophètes et des événements historiques sur lesquels s'attachait leur vision et qui fournissaient matière à leur révélation (*In Rom.*, 11. lect. 1). Les prophètes d'Israël ne se mêlèrent pas seulement de politique, ils s'y plongèrent et ils le firent en raison de leur tendance à suivre en tout les desseins de Dieu quant au bien-être de son peuple. Quant aux étranges et minutieuses prescriptions rituelles du Pentateuque, saint Thomas consacra le plus long article de toute la *Somme* à démontrer le symbolisme de leur révélation (II-I, 102) ; et deux commentaires sont attribués à sa plume, lesquels s'appliquent à la même tâche pour les chants d'amour des Cantiques.

Il est vrai qu'il y a des degrés différents de prophétie ou de révélation, et il serait intéressant, si on en avait le loisir, d'étudier la classification que fait saint Thomas de ces degrés (*De Ver.*, xii, 13 ; II-II, 174, 3). Il est vrai aussi qu'une distinction doit être faite à l'intérieur des Ecritures entre « l'intention essentielle » et son environnement narratif (II-II, 1, 6 ad 1). Mais la conception très large de la prophétie et de la révélation, chez saint Thomas, interdit une distinction aussi sévère et rapide que celle suggérée par le Dr Temple,

entre la « révélation » et le « souvenir de la révélation » ; elle interdit encore certaines distinctions s'excluant mutuellement, telles que celles qui sont faites quelquefois entre la révélation et l'inspiration dans les Ecritures (cf. II-II, 174, 2 ad 3). En dernier ressort, nous trouverons toujours ainsi, me semble-t-il, que nulle discussion de théorie générale de la révélation et de ses modes n'est possible en dehors de la discussion de son contenu ; le théologien systématique ne progressera guère dans ses recherches s'il n'invoque l'aide de l'exégète. Pour saint Thomas, à coup sûr, l'exégèse et l'élaboration rationnelle faisaient également partie de la théologie (cf. I. I, 8, 9 et 10), et il est à regretter qu'elles se soient séparées en deux disciplines presque autonomes.

Bien d'autres choses ont dû être omises dans cet exposé ; y compris la distinction intéressante que fait saint Thomas entre les différences sortes de prophétie précognitive, et l'explication qu'il donne au fait que certaines prédictions prophétiques, bien que divines et infaillibles, ne se réalisent pas, comme ce fut le cas pour le chagrin de Jonas (*De Ver.*, XII, 10 ; II-II, 174, 1). Je suis tout à fait conscient du fait que cette conférence a laissé de côté bien des choses qui eussent été nécessaires pour compléter le tableau ; j'ai également conscience d'avoir fait une peinture partielle, qui accentue certains traits aux dépens d'autres. Je ne puis, cependant, quitter ce sujet sans dire quelques mots sur ce qui a dû vous frapper, si vous m'avez suivi jusque là, comme un oubli beaucoup plus sérieux et extraordinaire que tous les autres, un oubli qui ne vient pas de moi, mais du traité même de saint Thomas, du *De Prophetia*.

*

* *

On pourrait se demander à quelle sorte de théorie de la révélation on a affaire, qui prend tous ses exemples dans l'Ancien Testament, et n'a partiquement rien à dire sur la révélation dans la Personne du Christ, le Verbe fait chair ? Cet oubli des traités *De Prophetia* est certes remarquable ; il faut cependant se rappeler que toute la Troisième Partie de la *Somme* traite de «Salvator noster Dominus Iesus Christus qui... viam veritatis nobis in seipso demonstravit » (III, *Prologus*).

Il est vrai, toutefois, que, nulle part, systématiquement et *ex professo*, saint Thomas ne fait le lien entre son explication de l'Incarnation et les conceptions générales sur la révélation qu'il avait données dans son *De Prophetia ;* il n'a pas non plus grand chose a dire qui nous aiderait à comparer le témoignage apostolique du Nouveau Testament et le témoignage prophétique de l'Ancien ; enfin, il ne fait aucune étude méthodique des rôles de la révélation et de la prophétie sous les deux dispensations. Si nous voulons connaître sa pensée sur ce sujet, nous devrons compter en grande partie sur des remarques jetées ici et là, au hasard d'autres questions. Il faudrait y consacrer tout un essai et je dois me contenter de vous donner quelques indications.

Dans le *De Prophetia* déjà, il présente deux suggestions qui font réfléchir. L'une est l'idée empruntée à saint Grégoire, à savoir qu'il y a, pour ainsi dire, un double mouvement dans l'histoire de l'Ancien Testament, un mouvement qui *s'éloigne* des visions sublimes de la transcendance et de la majesté divines, données aux patriarches et au Sinaï, et un mouvement qui s'*approche* progressivement d'une vision plus claire de l'Incarnation à venir, de la révélation de Dieu dans la nature humaine (*De Ver.*, xii, 14 ; cf. II-II. 174, 6). De plus en plus, dans l'Ancien Testament, on trouve la réalisation prophétique de la convenance éternelle de l'ordinaire comme distinct de l'extraordinaire ; et en même temps, une réalisation progressive de la responsabilité humaine. Je ne m'avance pas trop en disant que, tandis que la « prophetia naturalis » concerne principalement l'irresponsabilité humaine, la dépendance de l'homme aux lois mécaniques et au caprice spirituel hors de son contrôle, la prophétie surnaturelle, dans l'Ancien Testament, est de plus en plus une réalisation de la responsabilité de l'homme pour ses propres actions. Si nous affectionnons le langage bizarre de l'Anthropomorphisme « raffiné », (contre les dangers duquel saint Thomas ne manquera pas de nous prévenir, I-I, 9 ad 3), nous pouvons appeler cela une révélation « progressive du caractère éthique de Dieu », mais c'est en réalité, une révélation progressive du caractère éthique et de la liberté de l'homme ; en fait, d'une révélation primordiale, à savoir que l'homme *est* à l'image de Dieu. La révélation biblique devient peu à peu rédemption, libération

de la servitude vers une causalité finie ; mais simultanément une révélation de la signification pertinente de toute chose dans l'espace et le temps, et avant tout, des perceptions, de l'imagination, des pensées et des actions humaines. L'achèvement de cette progression est la reconnaissance de Dieu, dans et à travers la chair humaine. Le Nouveau Testament n'est pas seulement l'achèvement du contenu de l'Ancien, mais aussi l'achèvement de ses voies. Le Verbe de Dieu ne se sert plus simplement de la chair humaine, avec les opérations naturelles de *βίος* et *ψυχή*, il devient chair humaine.

Une seconde ligne de pensée est suggérée à la fin même du *De Prophetia* (*De Ver.*, xii, 14 ad 5). Voici ce qu'il écrit : « Quand on dit que Moïse est plus grand que tous les prophètes, il faut entendre cela des prophètes de l'Ancien Testament ; car, c'est à cette époque-là, alors que le Christ, vers qui toute prophétie était orientée, n'était pas encore venu, que la prophétie appartient particulièrement. Mais Jean-Baptiste est du Nouveau Testament ; dans le Nouveau Testament, fut faite une révélation plus claire (*II Corinthiens*, iii, 18), selon laquelle l'Apôtre se place expressément, ainsi que tous les autres Apôtres, avant Moïse ». Auparavant déjà (*De Ver.*, xii, 12 ad 3) saint Thomas avait expliqué comment le Baptiste était « un prophète et plus qu'un prophète » ; le « plus qu'un prophète consistait dans le fait qu'il « digito demonstravit Christum » ; il fit ce que nul prophète avant lui n'avait fait, et qui n'était pas en soi prophétie, mais une « denuntiatio » de la « prophetia » : il montra le Christ du doigt. Je crois que nous ne serons pas loin de la pensée de saint Thomas, si nous voyons en cela une caractéristique distinctive, non seulement de la révélation du Baptiste, mais du Nouveau Testament en général. Le témoignage apostolique n'est pas quelque chose qui doive être érigé au-dessus et contre la révélation prophétique, mais quelque chose qui la présuppose et l'inclut. La révélation n'en est pas moins un événement psychologique ; mais c'est maintenant un fait de reconnaissance de l'image ou de l'idée intérieures dans le monde extérieur. Tout ce qu'on connu les prophètes, les apôtres l'ont aussi connu, dit saint Thomas (I, 57, 5, ad 3), et ils l'ont encore connu davantage dans la mesure où ils le découvraient dans le « mystère du Christ, qui n'était pas connu des autres géné-

rations, comme il a été révélé aux saints apôtres » (*Eph.*, III, 4). Mais c'est uniquement dans la perception intérieure du *mystère* du Christ qu'il y a révélation. Pas plus que l'amandier de Jérémie, l'invasion de Sennachérib, le rêve du Pharaon, les simples événements du Nouveau Testament ne sont révélation. Car, pour qu'il y ait révélation, il faut qu'il y ait perception, non seulement du fait historique de la Crucifixion ou du tombeau vide, mais aussi et surtout de leur signification dans les desseins éternels de Dieu. Le Christ est Celui qui réalise, — qui rend réel — le symbole prophétique dans sa propre vie et sa propre personne, et qui, pour cette raison, n'est plus simple contemplateur et voyant de ce symbole, — il est devenu le symbole. Mais la révélation de ceci est encore une vision ; une vision dans l'esprit inspiré de l'Apôtre et de l'Evangéliste, sinon aussi et surtout, dans l'esprit prophétique et humain de Jésus-Christ lui-même (III, 7, 8). L'Evangéliste, dit saint Thomas, raconte la manière dont fut réalisée la « substantia facti », telle que l'ont vue et proclamée les prophètes de l'Ancien Testament (*Sent.*, II-II, 2, 4). Dans le Nouveau Testament, me semble-t-il, nous avons toujours la prophétie, mais aussi quelque chose en plus — « digito demonstravit ».

Dans la nouvelle Dispensation, il est vrai, la prophétie précognitive a perdu de son importance suprême (cf. II-II^{ae}, 95, 2 ad 3) ; la proclamation et le rituel de l'Eglise Chrétienne, à la fois, en feront l'objet, non comme le faisaient ceux de la Synagogue, en vue de rendre l'avenir, présent, mais en vue de rendre le passé, présent. Mais ceci aussi, en vue de l'éternité seulement. Et pour saint Thomas, nous l'avons vu, la consommation de la révélation n'est pas dans l'Incarnation dans le temps, mais « erit in patria ». Il est bon pour nous que Jésus s'en aille afin que l'Esprit vienne ; et son départ est suivi d'un débordement renouvelé et sans précédent de l'esprit prophétique. Il est certain que dans un sens très important, la révélation est terminée ; il ne peut plus y avoir de révélation quant à des objets de foi. La Foi Catholique est la Foi Universelle celle qui embrasse tout (cf. *In Boeth.*, *De Trin.*, 3, 3), qui n'admet ni augmentation ni ajouté (II-II, 1, 6). Il n'y a plus rien à révéler qui n'ait été contenu dans cette Figure que les apôtres indiquaient du doigt ; mais le Cœur caché à l'intérieur de cette Figure extérieure est l'Ecriture Sainte de la vision prophé-

tique : « Sacra Scriptura est Cor Christi, quia manifestat illud » (*Quodlibet.* 12. 27 ; In Ps. 20).

Mais bien qu'une fois le Verbe de Dieu fait chair, il n'y ait plus rien d'autre à dire de la part de Dieu, il reste encore beaucoup — et même plus que jamais — à voir pour l'homme. La connaissance et la révélation prophétiques doivent encore continuer, en premier lieu, pour le fameux « homo in silvis », l'homme des bois qui n'a jamais entendu, de lèvres humaines, le message de l'Evangile, et lequel, dit saint Thomas, aura certainement une révélation intérieure de ce qui est au moins nécessaire à son salut dernier (*De Ver.*, xiv, 11 ad 1). Nous connaissons plusieurs millions d'hommes dans des bois différents, plus que saint Thomas n'en avait jamais imaginé. Mais à l'intérieur de la communauté chrétienne aussi, la prophétie et la révélation continuent. Bien sûr, en tant que charismes sporadiques ; mais aussi, je le suggérerais, bien que saint Thomas n'ait pas fait le rapport lui-même, dans les opérations des Dons du Saint-Esprit. La fonction perceptrice du Don de l'Intelligence, les fonctions judicieuses de la Sagesse, de la Science et du Conseil sont celles que saint Thomas a décrites comme étant le propre de la prophétie, et il est difficile de voir, d'après ses principes, comment elles pourraient être de nature autre que révélationnelle. Elles semblent différer seulement en ceci, à savoir qu'elles procèdent d'une disposition, « habitus », alors que le Chrétien baptisé est « bene mobilis a Spiritu Sancto ». Tout chrétien baptisé, pourrait-on dire, est un « propheta », un récepteur de révélation, de nom, de statut, et de qualité inhérente, selon une manière qui n'appartient à aucun prophète de l'Ancien Testament.

Saint Thomas avait appris par saint Paul que la révélation prophétique est le plus grand et le plus désirable des charismes (*I Cor.*, xiv, 1) ; que tous les autres charismes lui sont subordonnés (II-II, 171, Prol.) ; que de lui dépend la Foi, et que de la Foi dépendent l'Espérance et la Charité (II-II, 4, 7). Mais « la plus grande de toutes est la Charité » (*I. Cor.*, xiii, 8-13). Ce n'est pas pour rien que saint Thomas entra dans l'Ordre des Prêcheurs, né pour combattre la Gnose Albigeoise, laquelle identifiait la vision spirituelle avec la bonté et la sainteté, et la matière — vie sexuelle et occupations temporelles — avec le mal et le péché. « Les visions prophétiques, écrit-il,

ne sont pas davantage le propre de l'homme bon que de l'homme mauvais, car il y a des gens qui manquent de charité et qui ont un esprit apte à percevoir les choses spirituelles, et cela parce qu'ils sont détachés des intérêts charnels et terrestres, et sont dotés de vision intérieure naturelle. Tandis que d'un autre côté, il y a des gens qui s'adonnent aux affaires terrestres et sont pris par les préoccupations de reproduction charnelle (« carnali dantibus operam generationi »), et qui n'ont pas l'esprit pénétrant, mais qui possèdent la charité. Ainsi, parfois, la vision prophétique est donnée aux mauvais et refusée aux bons » (*De Ver.*, XII, 5 ad 6).

La sexualité non sublimée et l'extraversion, les deux principaux obstacles à la vision intérieure spirituelle, peuvent, si elles sont mises au service de la charité, avoir plus de mérite éternel que la perception spirituelle qu'elles empêchent. Avec cette belle confession de matérialisme chrétien, nous pouvons convenablement mettre le point final à cette recherche dans un domaine hautement spirituel.

Sans nul doute, il y a des problèmes, concernant la révélation qui nous ont été imposés par la science moderne, biblique et séculière, que saint Thomas ignorait complètement. Il y a peut-être des lacunes dans la présentation que fait saint Thomas lui-même ; il y en a certainement eu dans la mienne. Il y a des corrélations à faire entre ses propres idées que lui-même ne fit pas explicitement. Peut être, s'il avait complété la vaste symphonie qu'est sa *Somme*, il aurait rassemblé tous ces thèmes épars en un code unificateur. Quelle entreprise gigantesque ! Et nulle part, aussi gigantesque que dans ce concept de la révélation qu'elle a soulevé pour l'élucider. Elle a utilisé l'instrumentation connue en son temps, joué de tous les registres, du plus aigu au plus bas. Elle a présenté tout ce qui existe dans la création depuis les anges les plus élevés jusqu'aux plus humbles processus du métabolisme humain, depuis les plus extravagants des rêves des hommes jusqu'à leurs observations les plus banales et les plus insignifiantes, le tout contribuant à dévoiler pour l'esprit humain, l'ultime signification et la destinée de l'homme ainsi que sa marche, à travers le temps, vers l'éternité. Mais la symphonie devait rester inachevée.

Tôt, le matin du 6 décembre 1273, à Naples, quelque chose de mystérieux se passa en saint Thomas d'Aquin ; quelque chose qui inhiba et paralysa toute rédaction ultérieure. Ce n'était pas une nouveauté pour lui, qu'en comparaison de la révélation elle-même, sa *Somme* n'était que paille ; il en dit autant dans ses pages d'introduction. Mais même la paille avait été utile pour montrer de quel côté l'esprit prophétique soufflait. Maintenant cela aussi était du passé. La révélation s'était montrée à lui, non plus comme un objet propre à l'analyse intellectuelle et à l'explication, mais telle une réalité dominante. « Je ne peux plus écrire, dit-il à son compagnon, car tout ce que j'ai écrit ressemble à de la paille, en comparaison des choses que je viens de voir, et qui m'ont été révélées ».

V. White, O. P.

(Traduit de l'anglais par D. Mester, septembre 1949).

LA THÉOLOGIE FONDAMENTALE depuis 1945

SOMMAIRE. — Introduction : la théologie fondamentale.
I. Philosophie religieuse et apologétique.
II. Histoire et critique évangéliques.
III. Ecclésiologie.

Ce bulletin voudrait, en ce qui concerne la théologie fondamentale, déterminer les thèmes principaux de recherche qui se dégagent des publications récentes, et préciser les directions où s'oriente l'effort des théologiens depuis 1945. Ce travail n'est pas aisé : tous ceux qui s'efforcent, un peu haletants, de se tenir au courant et de maintenir à jour leur fichier bibliographique en conviendront. Non seulement parce que la littérature, dispersée en de multiples revues (que les difficultés présentes ne rendent pas toujours accessibles[1]) est relativement considérable — indice d'une belle vitalité de pensée — mais surtout parce que nombreuses, et parfois confuses, sont les voies où s'engage, en matière apologétique notamment, un souci de recherche quelque peu impatient : le désarroi des esprits et leurs requêtes sont si grands, en ce temps de confusion des idées et de remise en question de tous les problèmes, qu'il est normal et salutaire de s'efforcer, au plus vite, d'éclairer et de pacifier.

C'est dire que ce bulletin n'a pas la prétention d'être exhaustif : un choix s'impose à nous, et nous savons que nous serons

1. Nous nous efforcerons, en note, de signaler les articles les plus importants parus dans les revues de langue française depuis 1945. Il ne nous a pas été possible de suivre les revues étrangères (excepté quelques revues belges) et d'en faire état dans ce bulletin.

obligés de laisser de côté bien des tentatives intéressantes. Nous voudrions, simplement, signaler l'essentiel, nous gardant à la fois et de mettre l'accent sur ce qui n'est que reprise de thèmes déjà connus, et de sacrifier au goût de l'inédit, du paradoxal, de l'approximatif...

Mais il nous faut, avant d'entrer dans notre exposé, caractériser brièvement la situation actuelle de ce que l'on nomme la « théologie fondamentale ». Nous grouperons nos remarques sous deux chefs : originalité et programme de la théologie fondamentale.

En ces dernières années, la théologie fondamentale semble avoir un peu perdu de sa « spécificité », et tend à se rapprocher, soit de la théologie biblique, soit de la philosophie religieuse, soit même du dogme. Conçue au début du siècle comme une réflexion critique préalable à l'étude du dogme, et destinée à assurer, contre les négations modernistes, les fondements apologétiques de la foi catholique, la théologie fondamentale est toujours, dans une large mesure, une réponse aux difficultés de l'heure. Il suffit de penser à des œuvres, issues de l'enseignement, comme le *Jésus-Christ* du P. de Grandmaison, l'article « l'Église » du P. de la Brière dans le *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, ou, plus près de nous, *Christianisme et catholicisme* de Mgr Brunhes, pour saisir le caractère apologétique qui marqua, en face du modernisme et du protestantisme libéral, la théologie fondamentale jusqu'en 1939. Mais, aujourd'hui, les adversaires ne sont plus tout à fait les mêmes. Sans doute, les négations d'un libéralisme encore survivant gardent leur importance ; c'est pourquoi il ne faut pas abandonner les démonstrations et les thèmes de nos prédécesseurs. Mais, plus actuels et plus inquiétants, s'alignent d'autres dangers. Le plus menaçant est sans doute cet athéisme militant que claironnent, en concert discordant, existentialistes sartriens et marxistes matérialistes. A-t-on le droit d'ignorer ce péril ? Mais pour répondre à ce refus de Dieu, qui est, en son principe, une revendication orgueilleuse d'immanentisme radical, il faut faire appel à la philosophie, et intégrer à notre apologétique concrète le traité philosophique de théodicée. D'autre part, les protestants auxquels nous avons à répondre sont, plus que les libéraux attardés, les barthiens, les disciples de Dibelius et les sectateurs de l'école de la *Formgeschichte*...

Pour discuter leurs assertions, pour exposer, en fonction de leurs théories, les thèses apologétiques classiques sur le règne de Dieu, sur la fondation de l'Église et son caractère temporel, sur l'aspect eschatologique de la prédication du Maître, il faut le secours de l'exégète et du théologien de la Bible. Est-il possible enfin — comme au temps où l'on n'avait devant soi que des rationalistes, négateurs de tout surnaturel — de ne considérer les écrits du Nouveau Testament que comme des documents humains, et de refuser de se prononcer sur leur caractère d'Écriture inspirée ? Une réponse concrète doit être vraie, doit avoir le caractère d'un témoignage, et donc doit opposer notre attitude catholique vécue, en sincérité, à l'engagement athée des marxistes, ou au christianisme incomplet des hérétiques. Il ne s'agit pas, certes, d'abandonner résolument les méthodes éprouvées de l'apologétique classique, et, pour ainsi dire, de résorber la Fondamentale dans la Dogmatique ; mais une question demeure posée, qui obligera, sans doute, à repenser la structure et l'optique de nos traités d'apologétique, à les adapter, pour les rendre plus efficaces, et mieux armer les clercs contre les dangers actuels.

Aussi bien, la théologie fondamentale, aujourd'hui, cherche un peu à tâtons sa méthode et son programme. L'étude du problème synoptique, qui ressortit d'ordinaire au traité apologétique *de fontibus Revelationis*, ne se rattacherait-elle pas mieux à l'enseignement du Nouveau Testament ? Et, surtout, le traité *de Ecclesia* a-t-il trouvé sa stature définitive ? Longtemps, il fut, purement et simplement, un traité apologétique, dirigé contre les Protestants orthodoxes et libéraux. Héritier de la grande tradition de saint Robert Bellarmin et de Suarez, il se contentait de prouver, d'après l'Évangile et l'histoire primitive, la volonté du Christ de fonder une Église et la réalisation effective de ce dessein : l'Église du Christ est une, sainte, catholique, apostolique, caractères qui ne se retrouvent que dans l'Église romaine. Au temps du Modernisne on ajouta une thèse sur le « règne de Dieu », qui démontrait que le royaume instauré par Jésus ne pouvait être le royaume purement intérieur de Harnack, ni l'attente vaine d'une parousie imminente, imaginée par l'eschatologie conséquente. Et l'on s'en tenait là, se réservant parfois, en quelques thèses complémentaires, de rappeler la doctrine augustinienne sur les

conditions nécessaires pour être membre de la véritable Église, et de démontrer l'infaillibilité pontificale. Quand l'attention se porta sur la doctrine du Corps mystique, on joignit au traité apologétique fortement structuré, un timide appendice, dit « théologique », sur la vie du Christ en cette Église, qui est son corps. Aujourd'hui, la partie « théologique » du traité de l'Église tend à revendiquer une place au moins égale à celle dévolue à la partie « apologétique ». Mais plusieurs se demandent si elle est bien à sa place, au début des études théologiques, et si elle ne s'intégrerait pas, plus harmonieusement, au milieu des traités de dogme (par exemple à la suite du *de Verbo Incarnato*), peut-être même en couronnement et synthèse de l'enseignement. Du coup, c'est l'équilibre même des traités de Fondamentale et leur orientation profonde qui est remis en question. Il serait, croyons-nous, prématuré de préconiser un bouleversement hâtif d'un enseignement qui a fait ses preuves et demeure indispensable. Il fallait du moins relever les signes d'une inquiétude salutaire, qui interdit l'assoupissement sur des positions acquises, mais prouve que la théologie fondamentale n'a pas encore définitivement trouvé son organisation et sa structure...

I. — Philosophie religieuse et apologétique.

Au seuil de l'apologétique se pose, aujourd'hui de façon cruciale, le problème de Dieu. A toute époque, il s'est rencontré des athées, des sceptiques, des inquiets. Il était réservé à notre siècle, dont les maîtres à penser se nomment Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Auguste Comte, Schopenhauer, Heiddeger, de se glorifier de son refus de toute transcendance et d'en faire le fondement de son humanisme. Car il ne s'agit pas d'une négation quelconque, mais bien d'une préférence de l'homme à Dieu, d'une volonté de déifier l'homme en détruisant l'idée de Dieu. En une magistrale étude, dont a rendu compte l'*Année Théologique*[1], et que complète un volume consacré à Proudhon[2], le R. P. de Lubac a analysé ce qu'il nomme justement « *le drame de l'humanisme athée* »[3]. Nous ne

1. *Année Théologique* 1946, II, p. 461 sq. La recherche de Dieu, par le R. P. F. Cayré.
2. H. de Lubac, *Proudhon et le Christianisme*, Éditions du Seuil, 1946.
3. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, 1944.

reviendrons pas sur ces deux livres, déjà recensés et qui dépassent un peu le cadre que nous nous sommes fixé. Il fallait cependant les mentionner, pour évoquer le drame de l'athéisme moderne : ce n'est plus un dilettantisme, à la manière d'Anatole France, ni même une attitude de philosophe détaché des préoccupations de ses contemporains. Pour le caractériser, il faut parler d' « antithéisme » agressif, convaincu, en son aberration, que le progrès du monde et la libération humaine exigent le rejet définitif de Dieu.

Refus de Dieu : paradoxal point de convergence et d'accord de philosophies aussi diverses et contradictoires que le positivisme scientiste, le matérialisme marxiste, l'existentialisme sartrien. Une offensive athée d'une pareille envergure, et qui tente d'embrigader la protestation légitime contre la misère prolétarienne et les efforts indispensables en matière sociale, incite le chrétien à réfléchir sur le problème de Dieu. Il n'est point étonnant que le théologien, à qui nous devons la dénonciation la plus lucide de l'humanisme athée, ait voulu compléter son œuvre par un ouvrage sur *la Connaissance de Dieu*[1]. Mais le R. P. de Lubac n'a pas prétendu écrire un traité de théodicée : « Volontairement fragmentaires, dit-il dans sa préface, ces pensées n'ont pas la prétention de remplacer les exposés classiques, ni même de s'y ajouter. Elles s'inscrivent plutôt en leur marge, sans chercher à dissimuler cette sorte d'embarras salutaire où toute intelligence doit se sentir naturellement plongée en un tel sujet ». Ce petit volume, recueil de denses sentences, peut étonner un lecteur non prévenu. Pour le comprendre, il faut se rappeler qu'il suppose familières les preuves classiques de l'existence de Dieu, bien loin de s'y opposer. Son objet propre est de faire réfléchir sur ce que supposent ces démonstrations et sur leurs conditions de validité et d'efficience. Sans assez s'attarder aux divers degrés de connaissance de Dieu que distingue la théologie classique (connaissance naturelle — connaissance de foi, celle-ci subdivisée en connaissance de « foi informe » et de « foi informée par la charité ») et sans s'inquiéter du soupçon de confusion ou d'im-

1. H. de Lubac, *De la connaissance de Dieu*, Editions du Témoignage chrétien : 1re édition 1946 ; 2e édition augmentée 1948. Nos références sont données à cette seconde édition.

précision que son livre risque de susciter, le P. de Lubac n'envisage que l'ordre concret et « existentiel » de l'adhésion à Dieu dans un mouvement de foi, dont le caractère surnaturel semble aller de soi. A l'origine de toute preuve, pense-t-il, il y a affirmation spontanée et inéluctable de l'Absolu : Dieu s'impose à l'homme dès que celui-ci prend conscience de sa contingence et de sa finitude. Mais cette affirmation de Dieu exige un engagement : car Dieu se révèle comme une Présence et réclame une adhésion totale et personnelle. Et c'est pourquoi, dans l'ordre concret, — le seul que délibérément envisage l'auteur, — tant d'hommes se refusent à admettre Dieu, soit qu'ils Le prennent pour une abstraction sans valeur, soit parce que, L'ayant connu, ils se dérobent à Lui. D'où l'importance de la recherche de Dieu, du goût de Dieu : « Dans cette question de Dieu, ce n'est pas la preuve qui manque, c'est le goût. Le diagnostic le plus triste et le plus alarmant à porter sur notre époque, c'est qu'elle a perdu, au moins en apparence, le goût de Dieu. Si le goût revenait, soyons sûrs que les preuves reparaîtraient bien vite... plus claires que le jour » (p. 85). D'ou le rôle irremplaçable des « mystiques », témoins qui ont rencontré Dieu et à qui Il s'est révélé. Car toute connaissance vraie de Dieu tend à s'achever en révélation, à condition que le cœur de l'homme soit capable d'accueillir le don de Dieu : « Nulle perspicacité critique ne prévaudra sur la clairvoyance d'un cœur pur. Deux fois heureux les cœurs purs ; car ils verront Dieu, et, par eux, Dieu se fera voir » (p. 136).

Cette frêle esquisse, aux arêtes vives et élancées, a pu déconcerter parfois. Sans doute parce qu'on lui demandait autre chose que ce qu'elle voulait apporter. Fruit d'une réflexion concrète de penseur et de croyant aux prises avec l'athéisme moderne, elle ne se soucie guère de la progression pédagogique des manuels et suppose connues les distinctions classiques. Elle va droit au but, qui est d'énoncer, tranchante, la réponse qui fasse réfléchir, la remarque qui permette l'approfondissement d'une doctrine trop habituelle. Et cela, sous une forme extrêmement concise, au rythme syncopé d'une pensée qui préfère suggérer plutôt que démontrer. Livre profond, mais difficile, discuté et discutable, et qui ne convient pas aux débutants.

« Si dans la connaissance du devoir, dit le P. de Lubac, Dieu est déjà connu en quelque manière, dans l'accomplissement de ce devoir, on peut dire qu'il est déjà possédé » (p. 95). On aime, aujourd'hui, à recourir à l'argument moral, pour prouver l'existence de Dieu ; et on le présente en fonction de la philosophie des valeurs. « Dans la philosophie contemporaine, écrit Mgr de Solages, le mot valeur a pris une place centrale pour désigner les moteurs mêmes de toute activité humaine et de tout sentiment humain : la valeur, c'est ce pourquoi l'on vit et ce pourquoi l'on meurt, ce qui nous mène et le monde avec. Le vrai, le beau, le bien sont le type même des valeurs : l'idéal de chacun de nous est une valeur...[1] ». Dieu, souverain Bien, est ainsi la valeur suprême, transcendante, dont participent et vers qui s'orientent toutes les valeurs concrètes qui normalisent notre action. Du même coup est affirmé que la preuve de Dieu n'est pas seulement une déduction spéculative, mais qu'elle exige d'être ratifiée par un engagement affectif : « Qui *facit* veritatem venit ad lucem »[2].

Nos contemporains retrouvent ainsi, à sa source, l'intuition fondamentale qui inspira à Maurice Blondel sa thèse de 1893. Par delà la trilogie plus récente, ils se réfèrent volontiers, sans méconnaître les obscurités et les imprécisions d'une pensée qui se cherchait, à l'ouvrage fondamental d'un philosophe qui devait avoir une si profonde influence. Peu avant la mort de Blondel, M. Henry Duméry consacrait une étude solide et ferme à la *philosophie de l'Action*[3]. Le sous-titre : *Essai sur l'intellectualisme blondélien*, disait l'idée directrice de ce travail limité à l'œuvre antérieure à 1900 : montrer que la philosophie de l'Action, quoiqu'on en ait dit, est un « intellectualisme radical ». Trois denses chapitres : la philosophie de l'esprit, — la philosophie du concret — la philosophie de la religion, acheminent à la conclusion qui les résume : la philosophie de l'Action est un intellectualisme radical parce qu'elle trouve

1. Mgr B. DE SOLAGES, Situation et transcendance des valeurs, *Recherches de Science Religieuse*, t. XXXVI, juillet-septembre 1949, p. 403-422 le texte cité se trouve p. 403.

2. JEAN, III, 21.

3. H. DUMÉRY, *La philosophie de l'Action : essai sur l'intellectualisme blondélien*, Aubier, 1948. En appendice, une très complète bibliographie de M. Blondel (38 pages en petits caractères) et des principales études suscitées par sa philosophie.

dans la nature elle-même le point de départ de l'ordre spirituel et libre — parce qu'elle dégage ce qu'il y a d'action dans la pensée et de pensée dans l'action — parce qu'elle découvre en toute pensée et en toute action une dimension religieuse : « L'esprit n'admet pas de plafond ; en face de la générosité sans limites, il est une disposition essentiellement avide. Il aspire donc... à être transfiguré. C'est pourquoi l'hypothèse s'impose nécessairement d'une régénération possible : le sujet voudrait voir avec les yeux de Dieu. La philosophie doit dire si cette ambition peut être satisfaite et à quelles conditions. Il lui faut coûte que coûte aligner sa propre vérité en marge des mystères révélés et voir si le désir de re-création qu'a l'esprit ne peut prendre forme et réalité dans le contexte de la grande synthèse catholique... Cette fois, la science rationnelle de l'esprit est faite, car on a déployé jusqu'en sa quatrième et dernière dimension le même acte spirituel : la *pensée* rejoint *l'être* par la méditation de *l'action* ouverte à l'*esprit chrétien* » (p. 172-173). Conclusion chaudement apostillée par Blondel lui-même dans la préface qu'il donnait à ce livre et motivée par un enchaînement d'analyses lumineuses : M. Duméry a repensé de façon originale la thèse de son maître et semble bien avoir retrouvé, par delà un demi-siècle de discussions, l'idée même qu'avait obscurément voulu mettre en lumière le jeune docteur : impossible de séparer en l'homme volonté et intelligence, agir et pensée, car « notre esprit et notre volonté, ainsi que le dit M. Blondel lui-même dans la préface, sont à la fois intégralement intelligibles et intégralement agissants » (p. 8).

La mort de M. Blondel, survenue durant l'été 1949, a provoqué de nombreux hommages qu'il serait sans intérêt d'énumérer. Tel des disciples du maître évoque avec ferveur la figure du penseur et du chrétien[1], tel autre insiste, dans le même sens que M. Duméry, sur « les exigences de raisons qui animent l'œuvre blondélienne[2] », cependant qu'un ami fidèle, auteur d'un beau livre sur la philosophie religieuse de M. Blondel, rappelle la soutenance de la thèse de 1893 et

1. A. Valensin, Maurice Blondel et la dialectique de l'Action, *Etudes*, novembre 1949, p. 145-163.
2. J. Paliard, L'antiexistentialisme de M. Blondel, *Vie Intellectuelle*, octobre 1949, p. 253-264.

dégage, après un demi-siècle, la signification de cet événement philosophique[1]. Une mention particulière est due à l'étude poussée et neuve que le R. P. Bouillard a consacrée à l'*Intention fondamentale de M. Blondel et la théologie* dans les *Recherches de Science Religieuse*[4]. Le P. Bouillard insiste sur le fait que toujours c'est en croyant que Blondel a philosophé et que toute son œuvre est une réflexion de chrétien sur le problème d'un surnaturel, que la philosophie ne peut ni ignorer, ni exiger — mais dont elle ne saurait, par elle-même, prendre conscience, si « elle n'était guidée de l'extérieur par la foi » (p. 400).

Cette attention à l'engagement qu'implique la connaissance concrète de Dieu se manifeste également chez les théologiens de la foi, soucieux de mettre en valeur son aspect de relation personnelle du croyant avec Dieu et avec son Christ. Dans les conclusions de sa thèse magistrale[3], M. Roger Aubert, reprenant à son compte les analyses de saint Augustin et de saint Thomas, avait insisté sur ce point.

---

1. B. Romeyer, M. Blondel : réflexions sur la soutenance de l'*Action*, *Nouvelle Revue Théologique*, t. LXXI, juillet-août 1949, p. 748-756. Cf. *La philosophie religieuse de Maurice Blondel*, Aubier, 1943.

2. H. Bouillard, L'intention fondamentale de M. Blondel et la théologie, *Recherches de Science Religieuse*, t. XXXVI, juillet-septembre 1949, p. 321-402.

3. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi : données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Louvain, Warny, 1945. Cette thèse monumentale (plus de 800 pages) ne relève pas de notre bulletin, mais de celui de théologie dogmatique : elle s'est, en effet, proposée d'étudier le problème théologique des rapports de l'activité raisonnalbe naturelle et de la grâce surnaturelle dans l'acte de foi. Trois parties : 1° la doctrine de l'Eglise : Ecriture et Pères (surtout saint Augustin) ; le second Concile d'Orange ; le Traité de la foi chez saint Thomas ; le Concile du Vatican (p. 1-222) ; 2° vers une élaboration spéculative : revue presque exhaustive de tous les écrits, livres et articles, provoqués par le problème de l'acte de foi depuis le début du siècle ; cette littérature est répartie en six chapitres : les théologiens scolastiques aux environs de 1900 ; les controverses autour de la méthode d'immanence ; l'œuvre du P. A. Gardeil ; l'école du P. Rousselot ; l'influence de M. Scheler ; tour d'horizon contemporain (p. 223-643) ; 3° perspectives d'avenir : les éléments de l'acte de foi, « collaboration incessante entre la faculté de connaissance, les tendances affectives et la grâce divine », l'attitude qu'il implique et la « perception surnaturelle du motif de foi » (p. 644-786). On trouvera des analyses critiques de la thèse de R. Aubert, dans les *Recherches de Science Religieuse*, t. XXXIV, octobre-décembre 1947, p. 462-474 (Joseph Huby) et dans la *Nouvelle Revue Théologique*, t. LXVIII, janv. 1945, p. 26-43 (Dhanis).

En 1949, M. le chanoine Mouroux a publié en plaquette un article donné, en février 1939, aux *Recherches de Science religieuse*, sous le titre *Structure personnelle de la foi*, et très remarqué dès son apparition[5]. S'appuyant sur de nombreux textes du Docteur Angélique, M. Mouroux montre que la foi, envisagée comme activité concrète, « se définit tout entière par des relations personnelles, dans ses principes objectifs, dans ses caractères internes, et de sa naissance la plus difficile à son achèvement le plus triomphant » (p. 113). A la source, en effet, il y a le Dieu personnel, objet et fin de la foi : « Est Deus objectum fidei in quantum est prima veritas » (*Verit.* q. 14, a. 8). Mais, si nous croyons, c'est que Dieu nous parle par ses témoins, par son Témoin qu'est le Christ, et par l'Église du Christ (M. Mouroux insiste heureusement sur le caractère personnel des signes : « personnels dans leur origine, les signes sont toujours adressés à une personne » (p. 31). Et finalement, notre foi est adhésion à une Personne : « elle se définit tout entière par rapport au Christ. Le Christ en est le chemin, mais aussi l'objet et la fin » (p. 36). Si, en second lieu, on considère dans la foi la réponse de l'homme libre, on y retrouve là même structure personnelle : elle est « réponse de la personne humaine au Dieu personnel, et donc rencontre de deux personnes » (p. 45) : et ceci explique à la fois son obscurité (la crédibilité demeure toujours la manifestation d'une personne, non l'évidence d'une idée, p. 64) et sa certitude (elle est rencontre d'une personne) ; en fin de compte, la foi, acquiescement personnel au témoignage d'une personne, le Christ, s'avère souverainement personnalisante (p. 67-74). Cette analyse éclaire les divers « moments » de la foi : au point de départ, nous rencontrons l'infidèle, qui, croyant en l'existence d'un Dieu rémunérateur, adhère par là « à la Personne qui est sa fin » (p. 78) ; au « sommet de la foi », la « connaissance mystique se présente comme une connaissance de foi de plus en plus

1. J. Mouroux, Structure personnelle de la foi, *Recherches de Science religieuse*, t. XXIX, février 1939, p. 59-107 ; en volume : *Je crois en toi, structure personnelle de la foi*. Editions de la *Revue des Jeunes*, 1949. Quelques pages ont été ajoutées dans le livre de 1949, sous le titre : *Aspect complémentaires* (ch. iv, p. 111-123) ; elles traitent du caractère ecclésial de la foi. Les citations de saint Thomas, faites en latin en 1939, sont traduites dans le texte de 1949. Nos références renvoient au livre de 1949.

personnelle et personnalisante » (p. 84-100) ; et, dans l'entre-deux, la transmission de la foi s'opère normalement par le rayonnement de chrétiens qui témoignent de leur engagement personnel (p. 101-108).

Nous pourrions dire de cette étude profondément attachante quelque chose d'analogue à ce que nous suggérait tout à l'heure le livre du P. de Lubac sur la *Connaissance de Dieu* : elle suppose connues les thèses classiques et représente une réflexion originale, psychologiquement et théologiquement très neuve, sur un *aspect*, rarement étudié en lui-même, de l'attitude de foi. L'auteur y insiste dans sa préface : « L'on voudra bien se souvenir ...du caractère strictement limité de notre recherche : nous étudions la foi comme activité concrète ; et nous soulignons uniquement sa structure personnelle ». Ce serait se tromper lourdement que de voir en cette plaquette un traité complet de la foi, alors qu'elle ne veut être qu'une contribution — mais combien enrichissante ! — à l'intelligence de ce traité.

Il en est de même du récent travail que vient de publier, chez Aubier, M. X. La Bonnardière : *Devoir de croire et sincérité intellectuelle*[1]. Cet essai philosophique de belle tenue a été inspiré au professeur et à l'aumônier par les questions de ses étudiants, anxieux de comprendre et de justifier leur foi : « Mon Père, pourquoi faut-il croire ? » Une étude de l'acte de foi, selon le schème classique, répondra à leurs difficultés : la foi suppose d'abord une « faculté percevante surnaturelle », qui nous « accorde » à Dieu, objet de la foi : d'où le rôle de la grâce « qui fait voir sans être vue » (chapitre assez bref, inspiré de quelques-unes des vues les plus traditionnelles du P. Rousselot). La foi met en jeu, ensuite, conjointement et inséparablement, l'intelligence et la volonté, pour la perception d'un surnaturel qui se manifeste à travers des *signes* (d'où le rôle de l'intelligence), et qui apparaît comme *valeur* (d'où le rôle de la volonté). A l'étude du signe et de la valeur, et de leur conjonction concrète dans l'acte de foi s'appliquent les chapitres essentiels de l'ouvrage, avec une pénétration d'analyse et une délicatesse de touche rarement égalées. Ces notions,

1. X. La Bonnardière, *Devoir de croire et sincérité intellectuelle*, Aubier, 1949. Un chapitre liminaire, dont notre recension ne tient pas compte, résume clairement l'enseignement de l'Eglise (actes du Magistère) sur l'acte de foi.

familières à la philosophie moderne, de signe et de valeur aident à comprendre comment dans l'acte de foi, il y a plus que ne révèle l'expérience, et comment cette attitude implique une connaissance plus haute et une certitude totale : « Le signe et le devoir se définissent, aux yeux de la conscience elle-même, comme exprimant plus encore que ce que la conscience claire peut en saisir. Ce sont eux qui font le pont entre la conscience telle qu'elle se connaît et la réalité plus haute qu'elle atteint ; et il est bien évident que cette vertu de médiation, dans la mesure où elle est authentique, leur vient non pas de la conscience qui les utilise, mais de cette réalité plus haute qu'ils manifestent » (p. 130). Elles expliquent, en même temps, la possibilité d'une incroyance apparemment sereine, scandale pour de jeunes catholiques, chez des hommes éclairés et qu'on ne peut taxer de mauvaise foi. L'auteur s'emploie à éclairer ses disciples sur le caractère non contraignant de la certitude de foi en des pages bien venues, qui complètent cette psychologie de la foi par une analyse de l'incroyance concrète de tant de nos contemporains.

La place nous manque pour citer d'autres essais suggestifs provoqués, ces dernières années, par le problème de la foi, qui angoisse tant de nos contemporains, notamment ceux du R. P. Valensin[1], du R. P. Décout[2], de M. Guitton[3]. Il nous faut au moins, en conclusion de cette première partie, évoquer d'un mot le livre du P. Jean Levie : *Sous les yeux de l'incroyant*[4], dont l'*Année Théologique* a déjà dit la valeur[5]. Synthèse des idéaux et des efforts de l'apologétique contemporaine, cette étude est à la fois méthodologique, critique, et constructive. Pour l'apprécier à son mérite, il faudrait s'attarder à montrer son caractère irénique, à souligner l'affectueuse sympathie pour l'incroyant qui l'inspire, en même temps que la courageuse lucidité qui démolit, serei-

1. A. Valensin, *Autour de ma foi : dialogue avec moi-même*, Aubier, 1948.

2. A. Décout, *L'acte de foi : ses éléments logiques, ses éléments psychologiques*, Beauchesne, 1947.

3. Jean Guitton, *Difficulté de croire*, coll. « Présences », Plon, 1948.

4. Jean Levie, S. J., *Sous les yeux de l'incroyant*, Museum Lessianum. Desclée de Brouwer, 1944.

5. *Année Théologique* 1947, II-III, p. 362 : Compte rendu du chanoine Soubigou.

nement, les illusions d'une apologétique trop sûre de soi et trop attachée à son point de vue naturaliste. Sans insister sur ces qualités, par lesquelles l'auteur se révèle lui-même, retenons du moins que l'apologétique, telle que la conçoit le P. Levie, sait demeurer théologique et « chrétienne », en même temps que profondément respectueuse des valeurs humaines : « L'apologétique qui concerne le Christ apparaît solidaire de toute la théologie du Christ, de tout le dogme du Christ » (p. 34). Mais elle ne sacrifie pas pour autant au fidéisme, et ne s'abaisse jamais à mépriser une raison, qui garde son rôle dans l'acte de foi : « La sincérité de l'intelligence s'achève dans la sincérité de la foi». Raison et foi, engagement total et exigence intellectuelle, nature et surnaturel, ces « notions », si volontiers opposées ou confondues, mises en conflit ou sacrifiées l'une à l'autre, se retrouvent, dans la synthèse du P. Levie, en harmonieuse et complémentaire continuité. Et, du coup, l'apologiste, pleinement fidèle aux exigences de son Christianisme, apprend à demeurer respectueux des justes exigences de l'incroyant : « Apprendre à faire confiance aux raisons morales de croire, aux hautes valeurs morales du Christianisme, est une grande part de la vraie éducation de la foi. Nos plus profonds motifs de croire seront toujours ceux que nous découvrirons quand nous nous sentirons meilleurs parce que chrétiens ou parce qu'aspirant à le devenir ; et si nous hésitons à nous appuyer sur ces motifs, c'est que notre raison est encore païenne ou malade ou faible sous certains aspects[1] » (p. 79).

1. L'opinion soutenue par le P. Rousselot dans ses articles sur « les yeux de la foi » (*Recherches de Science Religieuse*, t. I, 1910), affirmant la nécessité de la foi pour la saisie des motifs de crédibilité, a fait l'objet d'une thèse du P. de Wolf, *La justification de la foi chez saint Thomas d'Aquin et le P. Rousselot*, Desclée de Brouwer, 1946, dont a rendu compte l'*Année Théologique* (1948, IV, p. 374-375) : le R. Père conclut à une infidélité substantielle, sur le point précité, du P. Rousselot à la vraie pensée de saint Thomas. Cette thèse a été vigoureusement prise à partie, non sans partialité, par le P. Huby, ami et disciple de Rousselot, dans les *Recherches de Science religieuse*, t. XXXIV, octobre-décembre 1947, p. 474-480. Bonne mise au point irénique et nuancée dans le bulletin d'apologétique du P. A. Liégé, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. XXXIII, janvier 1949, p. 53-68 (sur Rousselot, cf. Aubert, *op. cit.*, p. 452-511).

Il faut également signaler la nouvelle édition en 1948 (Paris, Bloud et Gay), de l'encyclopédie *Apologétique*, dont la première édition avait paru

II. — Histoire et critique évangéliques

Sous cette rubrique, nous rangerons deux livres, parus ces dernières années et que ne peuvent ignorer les professeurs de théologie fondamentale, car, sur des sujets souvent traités, ils apportent du nouveau.

Le premier est dû au chanoine Cerfaux, dont la compétence en matière d'exégèse du Nouveau Testament n'a pas besoin d'être rappelée. *La voix vivante de l'Evangile au début de l'Eglise*[1] se présente comme une plaquette ; mais pour écrire ce dense résumé, il fallait la science du théologien et l'expérience du professeur, capable de condenser en 150 pages le fruit d'années de travail. Le plan est naturel, et rappelle celui qu'adoptait, en 1929, le P. Huby dans « l'Évangile et les Évangiles[2] ». Un premier chapitre étudie la transmission primitive orale de la « Bonne Nouvelle » : discours de Jésus fixés dans les mémoires par les rythmes du « style oral » et redits tels quels, sentences du Maître, formules bien frappées, instructions familières remémorées par les Apôtres, récits schématiques de miracles sont à l'origine de la tradition palestinienne (donc araméenne) d'où sortirent nos Évangiles. Mais ces souvenirs, très tôt, ont été traduits en grec, langue des juifs de la Diaspora : M. Cerfaux estime que c'est « à Jérusalem même, en présence des Apôtres, aux premiers jours de l'Église chrétienne » (p. 29) — et non pas d'abord à Antioche (p. 31) — que les récits des témoins de Jésus ont été connus dans la langue parlée à travers l'Empire. Cette tradition orale, au reste, s'« organise suivant des centres d'intérêt » : doctrine du Christ ramassée en un certain nombre de « discours », controverses avec les Pharisiens, brèves narrations de vocations ou de miracles, incidents de la Passion. Ces agglomérats demeurent substantiellement des textes oraux,

---

en 1937, sous la direction de MM. Brillant et Nédoncelle. La nouvelle édition comporte un chapitre inédit consacré à *Science et religion* et rédigé par le P. D. Dubarle, MM. de Lapparent et Nédoncelle.

1. Chanoine L. Cerfaux, *La voix vivante de l'Evangile au début de l'Eglise*, Casterman, 1946. Nous mentionnons ce livre dans notre bulletin, car l'étude du problème synoptique et de l'historicité des Évangiles entre d'ordinaire au programme du cours d'Apologétique. Mais il est évident que le présent volume de M. Cerfaux, comme *la Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, relève au premier chef d'un bulletin d'Ecriture Sainte.

2. J. Huby, *L'Evangile et les Evangiles*, Grasset, 1929, nouvelle édition Beauchesne, coll. « Verbum Salutis », 1940.

mais déjà circulent, plus ou moins complètes, des rédactions écrites, aide-mémoire des prédicateurs dont se servira saint Luc. Les chapitres suivants étudient, l'un après l'autre, les quatre Évangiles et en précisent l'intention, le plan, la manière. Ce faisant, M. Cerfaux est amené à traiter le problème synoptique : l'Évangile araméen de saint Matthieu, pense-t-il, est le premier de tous ; son influence se fait sentir, non seulement sur saint Luc, mais sur saint Marc : « Nous croyons qu'il faut dire que l'évangile araméen était connu de Marc, et que la ressemblance *de fond* qui existe entre les deux premiers évangiles vient, non pas de ce que notre Matthieu grec aurait puisé dans Marc la matière évangélique, mais de ce que l'évangile araméen de Matthieu a imposé pour toujours au récit la frappe que Matthieu, le secrétaire de la tradition primitive, lui avait donnée » (p. 45). Quant aux rapports du Matthieu grec et du Matthieu araméen, ils restent difficiles à préciser : on peut admettre l'identité substantielle, pour ce qui regarde la vie publique et la Passion, des deux rédactions, et « traiter Matthieu — même notre Matthieu grec — comme l'Évangile primordial » (p. 46) ; mais il est malaisé de prendre position au sujet de certaines péricopes « biographiques » (récits de l'enfance, notamment, qui ne se trouvent pas dans le second évangile) : ont-elles existé en araméen, constituant une sorte de supplément à l'Évangile primitif ? Ont-elles été directement rédigées en grec ? Même difficulté pour l' « auteur » du Matthieu grec : la version a-t-elle été faite par l'Apôtre lui-même, ou en sa présence, ou bien est-ce l'œuvre anonyme de l'Église de Jérusalem ? M. Cerfaux ne croit pas pouvoir se prononcer. Du moins contre les fantaisies de la critique, M. Cerfaux revendique-t-il fortement la valeur des assertions traditionnelles, de plus en plus confirmées par l'étude critique des Évangiles. Longtemps la tradition orale demeura vivace à côté des évangiles écrits qu'elle avait inspirés et où elle se retrouvait. Ce n'est qu'au début du second siècle, à la mort des derniers témoins des temps apostoliques, que les Évangiles écrits supplantèrent définitivement une tradition orale, peu à peu alourdie d'éléments apocryphes et douteux. Au temps de saint Irénée, on ne connaît que les quatre Évangiles canoniques, ou plutôt l'unique Évangile sous quatre formes, *l'Évangile tétramorphe*, dont parle l'évêque de Lyon, intangible trésor qui contient l'enseignement

authentique des Apôtres, source de la tradition de l'Église[1]. Dès 150, le canon des évangiles est immuablement fixé. A côté de lui, les récits apocryphes et les « dits du Seigneur » non consignés dans les Évangiles comptent peu. On n'a pas le droit, cependant, de les négliger absolument ; car « s'il y a en tout cela infiniment plus de paille que de bon grain, l'espoir de retrouver l'un ou l'autre grain de la parole divine n'est pas totalement perdu » (p. 142) : à inventorier ces textes décevants, est consacré le chapitre VII, précieux par la masse des documents analysés ou cités. Un chapitre de conclusion, que termine un admirable texte de Clément d'Alexandrie, évoque, aux premiers siècles de l'Église, le culte rendu à l'Évangile et la ferveur de la « vie chrétienne sous le signe de l'Évangile ».

Le second livre dont nous rendrons compte est dû, lui aussi, à un maître en exégèse néo-testamentaire, le R. P. Braun, de Fribourg. *Jésus : histoire et critique*[2] reproduit, avec quelques additions et de nombreuses notes, un article paru dans une encyclopédie consacrée à l'*Histoire générale des Religions* et publiée par la librairie Quillet. Le genre de l'ouvrage réclamait « un exposé concis et serein » du problème de Jésus, écrit du point de vue de « l'historien appliqué à discerner dans les documents ayant trait à la vie de Jésus les faits saillants et les idées fondamentales de l'Évangile ». Le P. Braun a fort bien rempli ce programme : il a su, en brefs chapitres, exposer clairement ce que l'histoire impartiale et la critique des textes obligent à reconnaître au sujet de Jésus, de sa personne et de son message. Le plan est classique : après un chapitre préliminaire sur les sources de l'histoire de Jésus, deux chapitres évoquent à grands traits le cadre palestinien de la vie du Christ. Au chapitre IV, la figure de Jésus est sobrement, mais nettement dessinée ; le Maître est présenté en belle lumière, tel qu'il se dégage des Évangiles. Une suite de monographies complètent ce portrait : Jésus et son peuple, le Messie d'Israël, la Révélation du Père, les Douze. Puis, ce sont les derniers jours : le Cénacle,

1. Nous avons montré que, pour saint Irénée, la tradition des Apôtres est essentiellement leur enseignement (kérygma), tel qu'il est « transmis » dans les Églises fondées par eux, par les évêques leurs successeurs : *Recherches de Science Religieuse*, t. XXXVI, avril-juin 1949, p. 229-270 : la Tradition des Apôtres chez saint Irénée.

2. F. M. Braun, O. P., *Jésus : histoire et critique*, Casterman, 1947.

le Calvaire. Le chapitre XII traite du mystère de Pâques et le chapitre XIII s'intitule : « à la droite du Père », glorification, qui, pour le P. Braun, faisant siennes les opinions convergentes de Michaelis et du P. Lagrange, doit se situer dès le jour de Pâques, les apparitions étant « les manifestations du Sauveur venant d'auprès du Père » (p. 199) et l'Ascension ne signifiant que la cessation *définitive* de ces manifestations : « pour le retrouver désormais, avant la fin du monde, il faudra se contenter de la nudité de la foi » (p. 201). Deux chapitres complémentaires sont consacrés, l'un au témoignage de saint Paul, l'autre à la foi chrétienne. Une bibliographie succincte, mais très bien choisie, achève de faire de ce volume un instrument de travail fort utile au professeur de théologie fondamentale.

Tout au long des chapitres, de brèves notes donnent les précisions exégétiques nécessaires et assurent l'indispensable effort polémique. Elles constituent comme une mise au point de l'état actuel des discussions et résument les prétentions des adversaires, singulièrement moins radicales qu'au temps de Renan et de Loisy[1]. Quel chemin parcouru depuis cinquante ans, ou même depuis les années d'après-guerre, où le P. de Grandmaison se croyait tenu de charger son *Jésus-Christ* de savants excursus critiques ! L'exemple du P. Braun ne doit-il pas suggérer au professeur d'apologétique de consacrer le meilleur de son effort et de son temps à une présentation scripturaire et positive du problème de Jésus, et de ne donner que peu de place à des polémiques souvent stériles — contre les négateurs qui, d'ordinaire, suffisent à s'entredévorer[2] !

III. — **Ecclésiologie**

La division bipartite, qui tend à s'imposer au traité de l'Église et à le fragmenter en deux parties : « pars apologetica » et « pars theologica », servira de cadre à ce dernier chapitre ; nos

1. On se souvient que le P. Braun, à propos de l'Eglise, a tenté, jadis, de faire le point de la critique non-catholique en un précieux volume : *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise*, Fribourg (Suisse), 1942.

2. L'introduction critique de la *Vie de Jésus* de Mgr Joseph Ricciotti, traduction française M. Vaussard, Payot, 1948, consacre de longs et intéressants développements au problème synoptique (p. 99-143), au IVe évangile (p. 143-161), aux interprétations rationalistes de la vie de Jésus (p. 188-226).

remarques critiques se répartiront selon deux paragraphes, de longueur et d'importance fort inégales.

L'apologétique de l'Église, à notre connaissance, n'a suscité ces dernières années qu'un livre de valeur : *Où se trouve le Christianisme intégral ?* du R. P. M. Jugie[1]. L'auteur a le courage d'y examiner en face la question de l'apologétique par les notes et de se demander si cette méthode ne souffre pas de quelque difficulté interne, qui lui enlève un peu de son efficacité[2]. L'apologiste, en effet, qui centre son étude autour de notes traditionnelles, est acculé à un dilemme : ou bien donner des notes d'unité, de catholicité, etc..., une définition si étroite qu'elle ne puisse convenir qu'au catholicisme — ou bien constater que la plupart des Églises orientales séparées vérifient, dans leur ensemble, les notes traditionnelles. Aussi le P. Jugie propose-t-il une méthode plus souple et plus historique : méthode comparative, qui, à partir des textes néo-testamentaires, mette en parallèle, dans le développement de l'histoire, l'Église catholique romaine et les Églises dissidentes d'Orient, et manifeste la « transcendance » que possèdent, dans la seule Église romaine, les notes énoncées par le Symbole. Suivant ce principe, le R. Père développe sa démonstration : il détermine, dans le donné évangélique et traditionnel, un certain nombre de traits que doit vérifier l'Église fondée par Jésus-Christ et se demande si les Églises séparées de la communion de Rome par le schisme de Photius les vérifient actuellement. Parmi ces traits, il est clair que le P. Jugie insiste principalement sur le primat conféré à Pierre et sur la succession pontificale. Sa profonde connaissance de la théologie orientale donne une grande force à son argumentation, et il excelle à montrer l'accord des Grecs et des Latins à l'époque patristique dans l'affirmation indiscutable de la primauté romaine[3].

---

1. M. Jugie, A. A., *Où se trouve le Christianisme intégral ? Essai de démonstration catholique*, Lethielleux, 1947. Le chapitre consacré aux notes de l'Eglise a paru dans l'*Année Théologique*, 1940, p. 79-98.

2. L'histoire de l'apologétique de l'Eglise à partir des notes a été écrite, avec beaucoup de soin et de précision, par G. Thils, *Les notes de l'Eglise dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Louvain, Gembloux, 1937.

3. A propos du texte de saint Irénée sur la primauté romaine, mis en valeur par le P. Jugie, citons quelques études récentes : G. Bardy, *La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Editions du Cerf, 1945, p. 204-210. — R. Jacquin, Le témoignage de saint Irénée sur l'Eglise de Rome, *Année Théologique*, 1948, I, p. 95-99 ; IV, p. 356-359,

Le R. P. Jugie pense surtout à la discussion apologétique avec les dissidents orientaux. Son argumentation n'est pas sans valeur contre les Protestants, mais il nous semble qu'elle ne saurait suffire. Avant d'être un schisme, le Protestantisme est une hérésie, et il importe — aujourd'hui surtout où des théologiens réformés comme Karl Barth, E. Brünner, O. Cullmann et leurs disciples, retrouvent, dans leur pureté originelle, les thèses de Luther[1] — de dénoncer et de réfuter clairement les principes erronés qui ont déterminé la scission protestante. Une grave erreur de la Réforme porte assurément sur le fait de l'Église, dont le protestantisme, aujourd'hui comme hier, manifeste une radicale incompréhension. Avant de recourir à l'histoire, il faut établir l'indiscutable réalité de l'aspect ecclésial du plan rédempteur et de la mission du Christ — et l'établir par argumentation biblique : d'où l'importance de la notion de « peuple de Dieu », qui, d'après M. Cerfaux, est à l'origine de la théologie ecclésiale de saint Paul[2], et prouve que l'Ancien Testament lui-même est rempli de l'idée de l'Église...

Mais, depuis 1945, comme entre les deux guerres, l'intérêt, plus volontiers que sur les problèmes apologétiques, se concentre sur la théologie de l'Église, corps mystique du Christ. Stimulés et encouragés par l'encyclique du Pape Pie XII « Mystici Corporis Christi[3] », les travaux se multiplient, et le renouveau

---

cf. *Revue des Sciences Religieuses*, janv.-avril 1950, nº 85, p. 72-87. — H. Holstein, Propter potentiorem principalitatem, *Recherches de Science Religieuse*, t. XXXVI, janvier-mars 1949, p. 122-135.

1. Sur le protestantisme français contemporain, on peut consulter deux volumes où sont exposées, iréniquement, les positions protestantes, mais avec la « réponse » de théologiens catholiques : *Protestantisme français* (avec collaboration du P. Daniélou), coll. « Présences », Plon, 1946. — *Positions protestantes*, Editions du Cerf, 1946. — Voir aussi dans les *Etudes* les précieuses chroniques du P. R. Rouquette.

2. Chanoine L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Editions du Cerf, 1942, livre premier. — Sur cette importante étude, dont une nouvelle édition a paru en 1948, voir le compte rendu du chanoine Soubigou, dans l'*Année Théologique*, 1945, I-II, p. 187-194. — Il faut également signaler J. Bonsirven, *L'Evangile de S. Paul*, Aubier, 1948, ch. vi, p. 213-306 : Théologie paulinienne de l'Eglise.

3. Parmi les articles suscités par l'encyclique *Mystici Corporis Christi*, il faut au moins signaler : dom C. Liliane, Une étape en ecclésiologie : réflexions sur l'encyclique « Mystici Corporis Christi », *Irenikon*, t. XIX, 1947, p. 129-153 ; p. 283-318 ; t. XX, 1948, p. 34-55. — L. Malevez, Quelques enseignements de l'encyclique « Mystici Corporis Christi », *Nouvelle Revue Théologique*, t. LXVII, septembre-octobre1 945, p. 385-407.

des études ecclésiales demeure, comme le notait le R. P. Congar[1], une des caractéristiques du mouvement théologique contemporain, en France. Ici surtout, il nous faut choisir et, dans une production forcément inégale, nous efforcer de ne retenir que les œuvres les plus marquantes...

Si l'on voulait, par des étiquettes commodes, désigner l'originalité de cette théologie de l'Église qui s'élabore sous nos yeux, il faudrait, croyons-nous, s'arrêter à deux adjectifs : cette théologie est biblique et « phénoménologique ». Biblique, parce qu'elle demande à la totalité de l'Écriture, Ancien comme Nouveau Testament, de lui montrer l'accomplissement progressif d'un plan salvifique qui aboutit à l'Église. Retrouvant la riche intuition de saint Irénée, nos contemporains pensent que toute l'Écriture, et singulièrement l'Ancien Testament, annonce, prépare, accomplit l'Église, terme du dessein miséricordieux du Père. Le peuple de Yahweh n'est-il pas la préparation du corps du Christ, et Jésus lui-même n'a-t-il pas tenu, à Césarée de Philippes, à reprendre le mot même (qahal=ἐκκλησία) qui, dans l'Exode, désignait l' « assemblée du désert », pour nommer *son* Église ? L'ecclésiologie des Évangiles et de saint Paul s'enracine dans la théologie de la Promesse et de la « convocation » du Sinaï... « Phénoménologique », si l'on peut hasarder ce mot pour caractériser un effort d'analyse, qui, à partir des traits marquants de la physionomie de l'Église, découvre, comme à travers des signes, sa réalité profonde d'organisme de grâce. D'où une utilisation nouvelle — non plus apologétique, mais proprement théologique — des « notes » de l'Église. L'unité, la catholicité, la sainteté... deviennent ainsi les cadres d'un inventaire des richesses dogmatiques de l'Église, corps

— Une formule de l'encyclique a provoqué quelques études intéressantes consacrées à la situation, par rapport à l'Eglise, des infidèles et hérétiques de bonne foi : A. Chavasse, « Ordonnés au corps du Christ... », *Nouvelle Revue Théologique*, t. LXX, juillet-août 1948, p. 690-702. — V. Morel, Le Corps mystique du Christ et l'Eglise catholique romaine, *Nouvelle Revue Théologique*, t. LXX, juillet-août 1948, p. 703-726. — P. A. Liégé, L'appartenance à l'Eglise et l'encyclique « Mystici Corporis Christi », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. XXXII, octobre 1948, p. 351-358. — H. Holstein, Le Christ tête de tous les hommes, *Année Théologique*, 1950, I, p. 18-31.

1. Y. Congar, O. P., Tendances actuelles de la pensée religieuse, dans *Bilan français*, « Cahiers du monde nouveau », 1948, p. 33-50. — Cet article constitue la meilleure présentation que nous connaissions des orientations et tendances de la théologie française d'après la Libération.

du Christ. « Si l'Église, en effet, est le Christ lui-même mystiquement continué, sa façon de se faire reconnaître et de s'imposer à la foi sera la façon même du Christ, continuée. C'est donc le Christ qu'il faut considérer, le Christ et ses preuves, pour savoir ce qu'est l'Église et ce que sont ses notes[1]. » Les notes de l'Église sont le signe permanent et lumineux de la présence du Christ en son Église.

Telle est la méthode et l'esprit qui ont inspiré le cours de M. l'abbé Hasseveldt[2]. D'abord dactylographié, ce cours, très riche, très suggestif, un peu hâtivement rédigé, sans toujours assez de recul, et trop en dépendance des lectures du jeune professeur, dont des pages entières sont transcrites, est devenu finalement un volume où se retrouve la spontanéité de l'enseignement oral. L'originalité du plan, l'ampleur de l'information, la puissance de synthèse, qui groupe une multiplicité un peu désordonnée de questions en un ensemble harmonieux, signalent ce livre à l'attention du théologien et provoquent sa gratitude envers le pionnier infatigable de l'ecclésiologie et de la pastorale. Le cours se présente comme une suite au traité « de Gratia » et se divise en trois parties. La première partie pourrait s'intituler : « La grâce des membres du Corps mystique » : M. Hasseveldt y montre, en effet, que la grâce du chrétien est une participation de la grâce capitale du Verbe incarné : elle nous unit au Christ et, en Lui, à la Trinité ; elle nous fait participants à l'unique sacrifice rédempteur, elle nous configure à Jésus et nous donne de vivre de sa vie. Une seconde partie représente une « enquête scripturaire », un peu hâtive et dispersée, et que l'on souhaiterait davantage centrée sur les textes essentiels, étudiés à fond : certains problèmes soulevés, notamment celui de l'eschatologie, semblent un peu sommairement résolus. Il reste que pareille enquête, à travers toute l'Écriture, rarement entreprise et menée à bien d'un point de vue ecclésial, demeure fructueuse et constitue un excellent point de départ à des études plus poussées. La troisième partie est vraiment neuve et originale : les quatre notes traditionnelles servent de cadre à une réflexion sur l'Église, qui intègre à une perspective résolument théologique les principaux problèmes canoniques et

1. E. Mersch, *La théologie du Corps mystique*, II, p. 203.
2. R. Hasseveldt, *Le mystère de l'Église : in Christo et in Ecclesia*, Lille, Grand Séminaire, 60, rue H. Lefebvre, 1948.

pastoraux que pose la vie concrète de la communauté ecclésiale, problèmes de toujours et problèmes plus immédiatement posés par le temps présent. Par là se manifeste une préoccupation significative de l'ecclésiologie contemporaine : maintenir la continuité, comme de signe à signifié, entre l'aspect visible et sociologique de l'Église et sa réalité invisible de corps du Christ, et donc s'opposer résolument, contre la tendance constante du protestantisme, à toute dissociation entre Église et Corps mystique par un rappel constant de ce qu'on pourrait nommer le « théandrisme » de l'Église. L'Église, dit très heureusement M. Hasseveldt, est le sacrement du Corps mystique[1].

Les préoccupations apostoliques, qui se retrouvent à la source des meilleures pages du cours de M. Hasseveldt, avaient inspiré les conférences que le regretté P. de Montcheuil — un des inspirateurs de la pensée de M. Hasseveldt — avait consacrées à l'Église durant l'hiver 1942-1943 ; la collection « Unam Sanctam » a publié l'an dernier, d'après les notes laissées par le Père, l'essentiel de ces causeries[2]. Destinées à un auditoire d'étudiants et de professeurs, ces conférences sont un exposé assez rapide des divers « aspects » de l'Église et ne comportent pas de précisions techniques, accessibles aux seuls théologiens. On y retrouve la maîtrise du P. de Montcheuil, faite de netteté et de largeur de vues, son équilibre, la profondeur de son sens de la tradition, les exigences de sa pensée religieuse, et cette manière qui lui était propre de renouveler une question simplement en la posant. Après une leçon liminaire, sur le problème que pose au catholique l'Église « par qui il atteint le Christ » (p. 8), les deux premières conférences, d'inspiration biblique, étudient dans l'Église « le royaume de Dieu et l'Israël nouveau » et le « Corps du Christ ». Puis une série de cours envisage les différents aspects de l'Église (et il est frappant qu'ici également le cadre des « notes » traditionnelles serve de guide à l'exposé) : la vie intérieure, la catholicité, la sainteté, la structure hiérarchique. Le souci de ne pas dissocier les manifestations phénoménales de leur source intérieure, mais au contraire d'expliquer celles-ci par celle-là, est prédominant en

1. Cf. E. Mersch, *op. cit.*, II, p. 195-203 et L. Bouyer, Où en est la théologie du Corps mystique ? *Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg), mai-octobre 1948, p. 313-333.

2. Y. de Montcheuil, S. J., *Aspects de l'Eglise*, Éditions du Cerf, 1949.

ces pages. Puis une très belle leçon : « la situation du chrétien dans l'Église », remarquable d'équilibre et de sérénité. Les dernières conférences, qui, par endroits, portent la marque du moment où elles ont été composées, sont consacrées aux rapports de l'Église catholique avec les Églises séparées, au problème du salut des infidèles, à l'Église et l'ordre temporel, aux missions. De ces leçons vivantes, le volume que nous avons entre les mains ne nous donne qu'un résumé assez sec ; la conviction forte du théologien et de l'apôtre s'y trahit cependant par endroits. Quelques phrases donneront le ton et diront l'esprit de cet enseignement qui exerça une si profonde influence : « Le catholicisme se distingue de toutes les autres formes de vie religieuse, chrétiennes ou non chrétiennes, par l'importance qu'il donne à l'Église. Non seulement celle-ci tient, pour ainsi dire, matériellement, plus de place dans la vie religieuse catholique, mais la nature même des relations du catholique avec son Église est d'une importance unique. Pour le catholique, l'Église ne régit pas seulement sa vie religieuse de l'extérieur ; elle lui est intérieure. Elle n'est pas comme une coque qui serait destinée à le protéger ; elle n'est pas une organisation qui canaliserait une force venue d'ailleurs pour la discipliner. Elle est à l'origine de cette force même : c'est en elle qu'on la puise ; c'est par elle qu'on est relié à la source » (p. 7).

Les théologiens contemporains aiment à parler du *mystère de l'Eglise*. Si l'on veut caractériser ce mystère du Corps du Christ, ne faut-il pas le nommer « mystère théandrique » ? L'expression est audacieuse, appliquée à l'Église ; n'est-elle pas dans la ligne de la formule de Moehler, souvent citée : « L'Église est l'Incarnation permanente du Fils de Dieu[1] » ? En l'Église, en effet, se continue mystiquement l'union des deux natures qu'affirme solennellement, dans « l'homme Jésus-Christ » le Concile de Chalcédoine : « De même qu'en lui la divinité et l'humanité sont unies *inconfuse* et *incommutabiliter*,

1. Moehler, *Symbolique*, I, 5, n. 36, trad. Lachat, Vivès, 1852, II, p. 7-8. On sait que Scheeben a consacré un important chapitre de son *Die Mysterien des Christentums* (ch. vii) au « mystère de l'Eglise et de ses sacrements » : ce chapitre, en attendant la traduction de l'œuvre intégrale parue en 1949, avait été traduit par dom Kerkvoorde et publié aux Editions du Cerf en 1946, avec une importante préface (cf. *Nouvelle Revue Théologique*, t. LXVII, septembre-octobre 1945, p. 417-430 : la Théologie du Corps mystique au xixe siècle, par dom Kerkvoorde).

mais aussi *indivise* et *inseparabiliter*, ainsi, de façon analogue, cette humanité et la divinisation transcendante de cette humanité par « être d'union » à la divinité sont unies à leur manière, sans confusion, mais sans division, distinctes, mais inséparables. C'est cette union dans la distinction qui passe dans l'Église : en elle aussi, à cause du Christ, ces deux aspects qui continuent les deux aspects de l'humanité sainte du Christ : l'aspect de société empirique et l'aspect de communion de grâce et de divinisation, sont unis à leur manière d'une façon indissoluble, sans être cependant identifiés l'un à l'autre[1] ».

A l'encontre d'un certain esprit critique, qui manifeste volontiers aujourd'hui, et parfois bruyamment, son impatience, et concentre trop uniquement son regard sur l'aspect visible de l'Église, certains aiment à s'attarder à la contemplation de la parfaite sainteté de l'Église, corps du Christ glorifié. Ainsi dom Vonier, dans son beau livre *The Spirit and the Bride*, dont la collection « Unam Sanctam » nous a donné en 1947 la traduction attendue[2]. Réservant à la société des chrétiens l'expression « peuple de Dieu[3] », l'abbé de Buckfast voit dans l'Église l'Épouse immaculée du Christ, « œuvre visible du Saint-Esprit et signe de sa présence » (cf. ch. III). Un peu en réaction contre certains catholiques, qui « semblent se complaire dans les faiblesses humaines de l'Église, avec une insistance qui rejoint la manière du protestant, collecteur de griefs depuis des siècles » (préface), il insiste sur la présence du Saint-Esprit dans l'Église, et l'assurance d'impeccabilité qu'elle doit à cette assistance : « Le chrétien, quand il réfléchit à l'Église, doit donc nécessairement adopter une attitude de principe. Là est sa

1. E. Mersch, *op. cit.*, II, p. 201. — D'où la nécessité de distinguer, ainsi que le montrait M. Chavasse dans un exposé récent, divers plans dans les propriétés de l'Eglise : l'unité phénoménale et hiérarchique, nécessairement imparfaite parce qu'humaine, est signe et manifestation de l'unité supérieure des chrétiens dans le Christ ; et cette unité même signifie l'unité suprême que réalise dans les chrétiens et entre eux la présence substantielle des divines personnes : A. Chavasse, l'Eglise dans son mystère et dans son histoire, *Masses Ouvrières*, décembre 1949-janvier 1950 (nº double), p. 95-150.

2. Dom Anschaire Vonier, *L'Esprit et l'Epouse*, trad. de L. Lainé et D. B. Limal ; avant-propos et notes de dom B. Capelle, Editions du Cerf, 1947.

3. Dom Anschaire Vonier, *Le peuple de Dieu*, Editions de l'Abeille, 1943.

foi. Si l'on incrimine devant lui le passé de l'Église, il répondra, sans hésiter, que certainement rien n'est jamais arrivé qui fût capable d'en chasser le Saint-Esprit ; ce qui, en définitive, est l'essentiel. Quant au présent et à l'avenir, non seulement le catholique en augure bien, mais il affirme, avec une certitude absolue, que l'Esprit est et sera avec elle, et toujours, puisque c'est la définition même de l'Église d'être une société incessamment habitée par le Saint-Esprit » (p. 21-22 ; cf. ch. VII : permanence de l'Esprit et naissance de l'Épouse). Dom Vonier se plaît à exalter la foi de l'Épouse (cf. IX), son espérance et sa charité (ch. X et XI), la puissance de renouvellement que, sans cesse, elle trouve en elle-même (ch. XII), ses pouvoirs charismatiques (ch. XVIII), les richesses de son inépuisable trésor de grâces et de mérites (ch. XXII qui traite des indulgences). Il faut signaler enfin le profond chapitre XX, intitulé « In sinu Ecclesiae », et qui montre l'Eucharistie comme le don que le Christ fait de lui-même à son Épouse : « Le Fils de Dieu se met donc au sein de l'Église en ce grand mystère, non par un acte de sa propre volonté, mais par l'acte sacramentel de l'Église. Il n'est pas un hôte qui va et vient ; il est plutôt un enfant que l'Église prendrait et garderait entre ses bras en toute affection et tendresse, lorsqu'elle le désire » (p. 182-283).

Le R. P. Congar, rendant compte de l'édition originale de ce livre, en 1936, a dit en termes excellents son originalité et formulé la mise au point que, malgré tout, il réclame : « L'Église est le corps du Seigneur ressuscité et glorifié ; elle est la Pentecôte continuée, le signe permanent de l'envoi du Saint-Esprit dans le monde racheté. C'est cette vie de la Pentecôte, qui est aussi bien la vie de l'Église, que dom Vonier nous propose avec la fraîcheur du regard, avec ce sens du christianisme d'avant tout rationalisme, qui sont ses dons propres. Il applique d'une façon intrépide l'idée que l'Église, corps du Seigneur glorifié... est l'Épouse toute pure du Seigneur de gloire. Il nous semble cependant méconnaître un peu que, sous une identité de substance, l'Église de la terre et l'Église du ciel ne sont pas dans le même *état* : ce qui impose ou justifie entre l'une et l'autre des distinctions que l'on ne trouve pas ici... « Partout où, dans mes livres, dit saint Augustin dans ses *Retractationes*, j'ai parlé de l'Église comme n'ayant ni tache, ni rouille, il faut entendre, non qu'elle serait déjà telle, mais qu'elle se prépare à l'être,

au temps où elle apparaîtra également glorieuse. Car, pour l'instant, les ignorances et les faiblesses de ses membres lui donnent sujet de répéter chaque jour : Remettez-nous nos dettes[1]... »

Un autre théologien a su nous introduire, discrètement, au centre même du mystère ecclésial[2]. Le P. Broutin a écrit un exposé synthétique et serein de la théologie de l'Église, où se retrouve l'atmosphère priante de la contemplation des Pères, cherchant à exprimer leur intelligence de la foi. *Mysterium Ecclesiae* est une présentation de l'Église à partir du mystère de l'Incarnation, qui, en elle, se continue. Car l'Église est une extension et une manifestation de la vie Trinitaire (p. 3), à laquelle l'Incarnation, dont elle est la « permanence » (p. 49), nous rend participants par filiation adoptive. Ainsi s'expliquent les titres que le Nouveau Testament donne à l'Église : corps du Christ, Épouse immaculée. Ainsi se comprend sa maternité. La hiérarchie de l'Église, sa vie sacramentaire, qui « repose sur la primauté absolue du Verbe dans l'univers » (p. 91), sont présentées comme des conséquences nécessaires du fait qu'en l'Église se prolonge le mystère de l'Incarnation. Et toutes les manifestations de la vie ecclésiale (apostolat missionnaire, liturgie, droit canonique, activité temporelle même) ne font que traduire en actes cette présence constante dans le monde du Verbe incarné. C'est, on le voit, un effort déductif à partir de cette idée fondamentale que l'Église est l'Incarnation continuée. Beau livre, longuement médité et prié avant d'avoir été livré à l'impression, riche de documentation au surplus, et qui aide à regarder, avec les yeux de la foi, le mystère théandrique de l'Église[3].

1. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1936, p. 766, citant saint Augustin, *Retractationes*, II, 18 ; transcrit dans la préface de l'édition française, p. 7-8, note. — Cf. M.-J. Congar, Sainteté et péché dans l'Eglise, *Vie Intellectuelle*, novembre 1947, p. 6-40.

2. P. Broutin, S. J., *Mysterium Ecclesiæ*, Editions de l'Orante, 1947.

3. Les rapports de l'Eglise et du monde moderne ont suscité bien des études, d'inégale valeur. Signalons seulement les plus importantes : Cardinal Suhard, *Essor ou déclin de l'Eglise*, Editions du Vitrail, 1947. — Y. de Montcheuil, *L'Eglise et le monde moderne*, Editions du Témoignage chrétien, 1946. — J. Lecler, *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat*, Flammarion, 1946. — J. Folliet, *Les Chrétiens au carrefour*, Lyon, Chronique Sociale, 1947. — *Présence de l'Eglise*, id., 1950. — J. Daujat, *L'Eglise et le monde moderne*, La Colombe, octobre 1949 (Culture catholique n° 5). — *Jeunesse de l'Eglise*, n° 8 (1948) : Je bâtirai mon Eglise. — *Monde chrétien et monde moderne :* enquête de la revue *Esprit*, août-septembre 1946 (où le meilleur côtoie le plus discutable !).

Quand, le 24 mai 1940, il mourut à Lens, tué par le bombardement aérien dans l'exercice de son ministère sacerdotal auprès des blessés, le Père Émile Mersch portait avec lui une volumineuse serviette, remplie de cahiers et de notes. C'était l'ébauche, presque achevée, mais travaillée encore à la veille de son brusque départ de Louvain, d'un grand ouvrage sur le Corps Mystique — étude non plus historique, comme les deux volumes publiés en 1933, mais dogmatique. Utilisant, avec un scrupuleux respect, l'ébauche laissée par le Père, complétant ce qui manquait par des rédactions antérieures (la plupart des chapitres en étaient à leur troisième rédaction), ses amis publièrent, dès la libération de la Belgique, les deux imposants volumes qui constituent la *Théologie du Corps mystique*[1]. Il ne s'agit pas là d'un ouvrage sur l'Église, mais bien d'un exposé de tout le dogme catholique à la lumière de la doctrine du Corps mystique, exposé dont l'amplitude et la structure font songer à l'œuvre de Scheeben. Les divisions sont simples : après une introduction philosophique, et théologique, qui montre que l'homme a partie liée avec l'humanité, et la contient en quelque sorte par son intelligence, comme par la forme humaine qui, en lui, est acte, et que l'unité de la théologie ne peut se chercher que dans le « Christ total », le P. Mersch étudie la préparation du Christ (création, péché originel, Ancien Testament, Marie), puis le Christ Verbe Incarné et rédempteur. Du Christ, la réflexion du théologien remonte naturellement à la Trinité, pour ensuite s'arrêter à « la vie dans le Christ » : ici s'insèrent les chapitres plus immédiatement consacrés à l'Église, à son essence, à ses notes, à ses fonctions. Et l'œuvre s'achève par l'exposé, dans la perspective ecclésiale, de la théologie de la grâce sanctifiante et actuelle. La mort n'a pas laissé au Père le temps d'écrire la conclusion.

---

1. Emile MERSCH, S. J., *La théologie du Corps mystique*, 2 volumes. Museum Lessianum, Paris, Desclée de Brouwer, Bruxelles, l'Edition Universelle, 1944.

Il faut signaler les deux volumes dans lesquels M. le chanoine Bardy, avec la compétence que l'on connaît, a écrit de main de maître l'histoire de la théologie de l'Eglise jusqu'au Concile de Nicée : *La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Editions du Cerf, 1945. — *La théologie de l'Eglise de saint Irénée au Concile de Nicée*, id. 1946. — Mentionnons également la seconde édition, revue et augmentée, du beau livre du P. de LUBAC, *Catholicisme*, parue aux Editions du Cerf en 1947.

Œuvre monumentale de théologie spéculative, où se retrouvent les qualités bien connues du P. Mersch : un sens de la tradition qui le conduit à recourir aux sources scripturaires, patristiques et scolastiques (alors que saint Augustin et saint Thomas sont abondamment cités, nous n'avons trouvé presque aucun texte des modernes), une attention à ne rien rejeter ou négliger des richesses de cette tradition, un équilibre qui harmonise en synthèse personnelle les points de vue, trop souvent déclarés inconciliables, des Grecs et des Latins, des Pères et des Médiévaux. Assez influencé, sans doute, au début de ses travaux par la patristique grecque, il semble que le Père soit parvenu, aux dernières années de sa vie, à trouver une sorte d'équilibre supérieur où il unissait à l'élan et à l'optimisme de la théologie grecque l'apport plus didactique, plus soucieux de précisions, plus humaniste, de la théologie latine. Et peut-être sa méditation assidue de l'œuvre de saint Thomas lui a-t-elle fait découvrir et permis de mettre en valeur tout ce que le Docteur Angélique doit aux Pères Grecs.

Mais ce qui est vraiment nouveau dans cette œuvre posthume, c'est l'éclairage adopté. On oserait dire que le Christ y trouve sa vraie dimension, et que la négligence de la théologie moderne, oublieuse des perspectives familières aux Pères et aux grands scolastiques (cf. I, p. 67-84), est enfin réparée. L'objet propre et immédiat de la théologie, dit énergiquement le P. Mersch, c'est « le Christ total, Dieu et homme, tête et corps... » « Le Christ total, continue-t-il, c'est le Christ considéré avec tout ce dont il est inséparable dans la réalité des choses : avec toute la Trinité, dans laquelle il ne fait qu'un seul Dieu, avec toute l'humanité dont il fait un seul corps, le sien, c'est le *totus et integer Christus*, dont parlent les documents de la foi, qui a en lui la plénitude de la Divinité et qui est la plénitude de l'humanité, ce Christ tout en tous, dans lequel tous les hommes ne font qu'un, et qui est un de la Trinité, *unus de Trinitate* » (I, p. 60).

Ces magnifiques perspectives ne nous éloignent-elles pas considérablement de la théologie fondamentale ? Peut-être moins qu'il ne semble, car la théologie fondamentale, qui cherche aujourd'hui sa voie, est sans doute en train de découvrir qu'en face d'adversaires, qui présentement sont légion, et dont les arguments ne se laissent plus ramener à quelques types

standard, la meilleure apologétique est encore la présentation intégrale de la vérité. On ne peut plus songer à suivre nos contradicteurs sur leur terrain — rationalistes hier, devrions-nous devenir existentialistes ou marxistes ? Au reste, il nous semble de plus en plus impossible, tant est forte et cohérente la synthèse catholique, de fragmenter ce qui, dans le message chrétien comme dans nos vies, constitue un tout indissociable. Et l'on se prend à rêver, à côté d'une indispensable initiation à l'étude du dogme, de l'institution d'une discipline — théologie fondamentale rénovée — qui serait comme l'aspect apologétique et défensif de la théologie, non plus « apologétique du seuil », mais plutôt, à la manière de la *Somme contre les Gentils*, théologie à l'usage des infidèles de notre temps. Songe inconsistant, ou pressentiment confus ? L'avenir en décidera...

Henri Holstein, S. J.

— RECHERCHE —

ABRAHAM A LA LUMIÈRE DE L'ÉVANGILE

1) Le nom d'Abraham.

Ce nom, d'origine sémitique et non sanscrite[1], se trouve en Mésopotamie au début du 2e millénaire et comprend deux éléments : ab, râm. Le premier de ces éléments signifie « père », le second peut signifier « aimer » ou « être élevé » suivant qu'il provient de l'akkadien « ra' âmu » (aimer), ou de l'araméen occidental « râm » (être élevé) ». En sorte qu'Abraham voudrait dire : « aime le père » ou « il est grand quant à son père, il est de bonne naissance ». Toute autre interprétation est tenue de nos jours pour impossible[2]. La forme développée « Abraham », au lieu d'Abram, proviendrait tout simplement d'un dialecte et l'explication qu'en donne la Bible (*Gen.*, xvii, 5 : Abraham = père d'une multitude) ne serait qu'une étymologie populaire[3].

2) Abraham dans l'Ancien Testament.

Abraham, dont l'histoire, comme celle de ses premiers descendants ne saurait plus être mise en doute[4], vint au monde dans le territoire d'Ur (= El Mugayir) en Chaldée (= Irak), d'une famille sémite nomade et idolâtre (cf. *Jos.*, xxiv, 2 ; *Jud.*, v, 7. ss.) au début du xxie s. ou mieux dans la deuxième moitié du xixe[5].

Des troubles politiques[6] lui firent providentiellement (*Gen.*, xv, 7 ; xi, 31) quitter sa terre natale pour Harran, ville du moyen Euphrate, adonnée comme Ur au culte du dieu lune : Nannar-Sin (l'actuelle Harran est à 200 km. au N.-E. d'Alep).

---

1. Cf. R. S. R. 1919, 257 ss.
2. Cf. R. B. 1946, p. 323.
3. Cf. *ib.*, Ricciotti, *Histoire d'Israël*, i, p. 144.
4. Cf. R. B. 1930, 140 sq. ; Ricciotti, *ib.*, p. 174 ss. ; D. B. S. iv, 7 ss. ; Daniel Rops, *Hist. Sainte*, 56 ss.
5. Cf. D. B. S. i, 9 ss. ; D. B. S. iv, 732 sq. ; R. B. 1948, 326 ss. ; sur la ville d'Ur, cf. R. B. 1992, 149 ss. ; 1930,283 ss. ; 1934, 602 ss.

Un mystérieux appel divin, qui peut-être s'était fait entendre à Ur même (comparer *Gen.*, XI, 31, XII, 1 et *Act.* VII, 2), et qui lui garantissait la possession d'un nouveau pays, l'acquisition de grands biens, la venue d'une nombreuse postérité et par celle-ci l'extension des bienfaits divins à tous les peuples (*Gen.*, XII, 1. ss.[1]), l'amena jusqu'en Canaan (= Palestine), dont la population alors fort clairsemée et fort divisée se cantonnait dans les villes aux dimensions exiguës et dans les lieux fortifiés[2].

C'est là désormais qu'avec son nombreux personnel (*Gen.*, XIV, 14), il vécut en demi-nomade, parcourant les campagnes selon les nécessités de ses grands troupeaux (*Gen.*, XII, 9; XIII, 3), gagnant même l'Égypte à l'occasion d'une famine (*Gen.*, XII, 10 ss.[3]), et s'installant finalement, après s'être séparé de son neveu Lot, aux environs d'Hébron, Bersabée et Gaza (*Gen.*, XIII, 18; XVIII, 1 ss. ; XXI, 33 sq.).

Il faisait aisément figure de chef dans un pays qui comptait autant de roitelets que de villes rivales (XIV, 2; cf. *Jos.*, XIII, 9 ss.[4]) et l'on recherchait son alliance (*Gen.*, XIV, 3 ; XX ; XXI, 22 ss ; cf. XXVI).

Dans ce cadre très simple, Abraham reçut à plusieurs reprises confirmation des promesses divines (XII, 6 sq. ; XIII, 14 ss. ; XV, 1 ss. ; XVII ; XVIII, 18 ; XXI, 12 ; XXII, 15 ss.). Et comme ces promesses engageaient l'avenir, il vit même Dieu prendre l'initiative de leur donner la forme solennelle d'un pacte, d'une alliance (XV, 7 ss.), alliance perpétuelle dans les desseins d'en haut (XVII, 7) et qui fut renouvelée par la suite (XXVI, 2 sq. ; XXVIII, 13 ; XXXV, 11 ss.). Dieu s'engageait à favoriser ceux qui, à l'exemple d'Abraham, s'attacheraient à lui (XVII, 7 sq.) et adopteraient la circoncision en signe d'adhésion (XVII, 11 ss.[5]).

Dès les premières révélations et jusqu'à sa mort, Abraham crut à Dieu qui se manifestait et aux promesses qu'il lui faisait (XII, 4; XIII, 18; XV, 6; cf. Heb. XI, 8 ss.). Il avait grand mérite en cela (*Rom.*, IV, 18 sq.), car il était comme noyé au sein d'un monde idolâtre et bien des obstacles semblaient compromettre sa survivance dans une nombreuse postérité, et donc la possession de Canaan : son âge avancé, ainsi que celui de sa femme (XII, 4 ; XV, 2 ; XVII, 17),

1. Cf. Cf. R. B. 1928, 379 ; 1946, 336 ss.
2. Sur le sens précis de « bârak » et de « bekâ » dans *Gen.*, XII, 3, voir D. B. S. I, 20.
3. Cf. BARROIS, *Précis d'Arch. Bibl.*, p. 11 ; *Biblica*, 1932, 194 ss.; D. B. S., III, 318 ss.
4. Cf. ERMANN, *l'Egypte des Pharaons*, 143 ss.
5. Cf. D. B. S. I, 207 ss.
6. Sur la forme archaïque de l'alliance conclue, cf. *Apologétique*, Bloud et Gay, p. 251 sq.

le double enlèvement de celle-ci (XII, 14 ss. ; XX, 3 ss.), et surtout l'ordre d'immoler son fils Isaac (XXII, 1 ss.[1]).

Récompensé pour sa foi robuste, dès son vivant même, par les richesses (XIII, 2 ; XXIV, 22 ss., 53), la protection et l'intimité divine (XII, 10 ss. ; XIV, 16 ; XVII, 20 ; XX, 17 ; XVIII, 17 ss.), Abraham le fut davantage encore après sa mort. Comme il lui avait été dit (XVII, 19 ; XXI, 12), son fils Isaac, par le canal de Jacob (XXV, 19 ss.) et des 12 chefs des 12 tribus d'Israël (XLIX, 1 ss.), fut la souche d'une grande nation, constamment favorisée de Dieu, la nation juive, d'où finalement sortira Jésus, le rédempteur universel, l'auteur de la nouvelle alliance (*Act.*, III, 25 sq. ; IV, 11 sq. ; *Gal.*, III, 6 ss.), celui en qui tous les peuples seront bénis.

Contrairement à ce que l'on a pu écrire[2], il est indubitable en effet que le Dieu d'Abraham fut le Dieu unique dont « la théophanie de l'Horeb ne fera que révéler le vrai nom » (*Ex.*, III, 13-15[3]) et dont les Juifs ont jalousement gardé le culte jusqu'au Christ[4].

Dans l'histoire religieuse de l'humanité, Abraham occupe réellement une place à part. C'est avec lui que l'idée monothéiste reparaît dans le monde, pour n'en plus sortir[5].

C'est avec lui que se pose, sous une forme certes encore bien matérielle et bien rudimentaire, un nouveau jalon de l'espérance messianique (cf. *Gen.*, III, 15; IX, 1 ss. ; IX, 26)[6], c'est-à-dire un nouveau gage d'universelle et bienfaisante intervention divine (XII, 3), jalon ou gage que préciseront sans cesse les oracles futurs[7], jusqu'à leur réalisation par Jésus, idéale descendance d'Abraham (cf. Lc., I, 55 ; II, 72 sq.; *Gal.*, III, 16). C'est avec lui que s'affirme le principe de la séparation des croyants d'avec le milieu idolâtre, c'est-à-dire d'avec tout ce qui n'est pas Dieu (XII, 1), principe que sauvegarderont pour les Juifs la possession de Canaan, c'est-à-dire la condition géographique de leur existence[8], les préceptes mosaïques d'extermination (Nomb. XXI, 2 ss. ;...) et les objurgations des prophètes (Is., XLIV, 6 ss. ; JÉR., X, 1 ss. ; etc...). C'est avec lui enfin que se fonde inébranlablement la génération spirituelle des croyants héroïques qui, à la différence d'Adam, sont prêts à tout sacrifier pour rester fidèles à Dieu (cf. *Rom.*, IV-V).

---

1. Sur la portée de ce sacrifice, cf. D. B. S. I, 23 ss.
2. Cf. *Christus*, éd. 1923, p. 835-842.
3. DE VAUX, *Init. Bibl.*, 671.
4. Cf. CHEMINANT, *Précis d'Intr.*, éd. 1940, I, 20.
5. Cf. *Init. Bibl.*, 670 ss. ; BARROIS, *op. cit.*, 171 sq. ; R. B. 1933, 591 ; D. B. S. I, 16 ss., etc...
6. Cf. *Apologétique*, p. 254 sq.
7. Cf. D. B. S. I, 20 bas.
8. Cf. DENNEFELD, *Hist. d'Isr.*, p. 12 ; CHEMINANT, *ib.*, 5.

3) Abraham dans les Évangiles.

Après ce qui vient d'être rappelé, on comprend mieux les textes évangéliques qui nous parlent d'Abraham.

Si saint Matthieu, dont l'un des buts était de proclamer et d'établir la messianité de Jésus, place au seuil de son livre la généalogie du Sauveur et s'il la fait remonter à Abraham : « Généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham ; Abraham engendra... » (I, 1 sq.), c'est qu'à ses yeux, comme à ceux des premiers chrétiens, le « fils de David n'est le Messie que parce que David est lui-même fils d'Abraham[1] ». N'était-ce pas à l'ancêtre du peuple juif, Abraham, que la « promesse » avait d'abord été faite (*Gen.*, XI, 3) ? Il fallait donc en être le fils pour être l'héritier direct de cette promesse (*Gal.*, III, 16[2]). En somme, par ce début généalogique, saint Matthieu disait équivalemment : Celui dont je vais vous parler, Jésus, était bien le Messie promis, la descendance attendue.

Lorsque Marie, dans son *Magnificat*, chante à Dieu sa reconnaissance de l'avoir faite mère du Messie-Sauveur (Lc., I, 47), on n'est nullement surpris de constater qu'elle voit dans cet événement la preuve que Dieu se souvient de sa miséricorde envers Abraham et sa postérité (Lc., I, 55; cf. MICHÉE, VII, 20[3]). En effet, la naissance de celui qui, issu d'Abraham par David (Lc. I, 31 sq.), sauverait son peuple de ses péchés (Mt., I, 21) et serait la lumière des nations (Lc., II, 31 ; cf. Is., XLII, 6 sq.), réalisait bien ce qui avait été promis au patriarche : « Je te bénirai... et toutes les familles de la terre seront bénies en toi » (*Gen.*, XII, 3)[4]. Par ce fils, Abraham lui-même, considéré ici comme vivant d'une certaine manière[5], reçut le bienfait souverain de la rédemption (cf. *Rom.*, V, 19).

Zacharie, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, reprend la pensée de la Sainte Vierge et proclame à son tour qu'en envoyant le Messie (Lc, II, 69 « corne du salut dans la maison de David »), Dieu avait entre autres buts celui de se souvenir de son alliance avec Abraham (cf. *Lévit.*, XXVI, 42 ; Ps. CV, 8 sq.), du serment qu'il lui avait juré (Lc., I, 72b, 73a ; cf. *Gen.*, XXII, 16 ; XXIV, 7 ; *Heb.*, VI, 13) (l'accusatif « orkon on » serait un hébraïsme, cf. *Gen.*, XXXIX, 20). Ainsi donc, nous apprenons ici de Celui-là même qui naguère s'entretint avec Abraham et lui fit des promesses, que ces promesses, apparemment bien matérielles cependant (nombreuse postérité, bénédictions et

1. Cf. BUZY, *Mt.*, p. 2.
2. Cf. LAGRANGE, *Mt.*, p. 3.
3. « Tô Abraâm » ne peut grammaticalement se rapporter qu'à « mnèsthênai » ; cf. LAG., *Lc.*, p. 51 ; « se souvenir de quelqu'un = intervenir en sa faveur », cf. *Gen.*, VIII, 1 ; XIX, 29...
4. Cf. D. B. S. I, 23.
5. Cf. LAG., *ib.*, *Lc.*, XX, 38.

possession d'un pays), comportaient en réalité celle de la venue de Jésus, rédempteur universel et spirituel. Quelle leçon pour nous lorsque nous sommes tentés d'interpréter un texte sacré, spécialement un texte de l'A. T. sans tenir compte du reste de l'Écriture, comme si Dieu n'était pas l'auteur de l'ensemble et n'avait pas pu ébaucher anciennenment ce qu'il n'expliciterait que par la suite !

C'était précisément la leçon dont avaient besoin les chefs juifs, qui, fiers de leur descendance abrahamite (Mt., iii, 9; Jn. viii, 33-39), s'imaginaient, en pratique du moins, qu'il leur suffisait de ce seul privilège de race pour avoir droit aux promesses divines et donc au salut du royaume messianique (cf. *ib.*). La Genèse (xvii, 8) semblait leur donner raison, lorsqu'elle disait : « Je te donnerai à toi et à tes descendants après toi, tout le pays de Canaan en possession perpétuelle ». Ils oubliaient trop que pour hériter de ces promesses il fallait aussi, comme les prophètes l'avaient autrefois ressassé, observer la Loi, ce qu'ils ne faisaient pas (Mc. vii, 6-13), pratiquer la justice (= sainteté, Mt. v, 20) et se repentir de ses fautes (cf. Is., xxix, 13 ; i, 2 ss. ; Jér., iii, 6 ss. ; vii, 1 ss. ; Mt., xxiii, 3 ss).

C'est ce que leur rappelle saint Jean-Baptiste quand ils viennent recevoir son baptême, par simple prudence, tels des serpents qui veulent se prémunir contre un danger possible (Mt. iii, 8). Sous une forme paradoxale, le Précurseur leur précise que la descendance charnelle dont ils se targuent n'est par elle-même qu'une qualité « extérieure dont Dieu peut revêtir qui bon lui semble[1] » (Mt. iii, 9).

De son côté Jésus leur affirme que pour être vraiment fils d'Abraham et donc ses héritiers, il faut en pratiquer les œuvres, particulièrement se garder de sentiments homicides (Jn. viii, 39 sq.). Nous apprenons ainsi de la bouche même du Sauveur que la descendance dont parlait la Genèse (xvii, 8, « Je te donnerai à toi et à tes descendants après toi... tout le pays de Canaan en possession perpétuelle »), était avant tout une descendance spirituelle. Saint Paul insistera beaucoup là-dessus (*Rom.*, ii, 17-29; iv, 9-25; *Gal.*, iii).

Effectivement, tous ceux qui imiteront la foi d'Abraham, à l'exemple du centurion de Capharnaüm (Mt. xiii, 5-10), fussent-ils comme ce dernier « de l'Orient ou de l'Occident », c'est-à-dire étrangers à la race juive, tous ceux-là seront associés à la récompense du patriarche : ils partageront avec lui les joies du royaume messianique (Mt., viii, 11), joies que contenaient donc en germe les promesses de la Genèse (cf. Mt., v, 17 « plérôsai » = mener à terme) et qui sont ici symbolisées par celles d'un festin (cf. Is., xxv, 6; Mt., xxii, 1 ss.). Ils seront emportés, après leur mort, comme le

1. Buzy, *ib.*, p. 29.

pauvre Lazare « dans le sein d'Abraham » (Lc., xvi, 23). Langage imagé pour dire qu'ils seront admis à jouir de son bonheur : le père des croyants (*Rom.*, iv, 16 sq.) les reconnaissant pour ses fils luer tendra les bras et les pressera tendrement sur son sein (ce sens est ici préférable[1]).

Par contre il pourra se faire que les « fils du royaume », c'est-à-dire ceux qui en vertu de leur seule naissance croyaient avoir droit à ces joies et à ces consolations en soient précisément frustrés (Mt., viii, 12).

S'il sera possible à Abraham de jouir du royaume messianique instauré par Jésus, et s'il en jouit déjà d'une certaine façon (cf. Lc., xvi, 22 ss.[2]), c'est qu'il n'est pas mort totalement, contrairement à ce que pensaient les Sadducéens (Mt., xxii, 31 sq.) et qu'un jour son corps lui-même ressuscitera *(Ib.)*.

Déjà, de son vivant, Abraham reçut du Verbe qui lui préexistait le privilège d'entrevoir ce bonheur dans son achèvement, c'est-à-dire la venue du Sauveur issu de lui et l'œuvre d'universelle rédemption (Jn., viii, 56; cf. Mt., xiii, 17; Hébr., xi, 13).

Conclusion.

Qui ne voit, à la lumière de ces textes évangéliques, combien plus grandes et plus sublimes encore que nous le laissait supposer l'A. T., furent la vie et la foi d'Abraham, puisque Jésus les propose à l'imitation de ceux qui veulent bénéficier de son œuvre rédemptrice, puisque ce patriarche mérite d'entrevoir cette œuvre et d'en jouir, puisque enfin c'est à sa foi, comme à celle de Marie, mais d'une autre façon, que se rattache la venue du Sauveur et donc tout le christianisme ?

Nous ne méditerons jamais assez sur l'exemple qu'il nous a laissé afin de nous en inspirer et de mériter ainsi de prendre place à notre tour « au festin du royaume des cieux » (Mt., viii, 5-13). Pourquoi même ne nous unirions-nous pas au culte que l'Église rend à ce saint patriarche[3] ?

J. Cantinat, C. M.
Professeur au Scolasticat des Lazaristes,
Dax (Landes).

1. Cf. Buzy, *Les Paraboles*, 375 ; D. B. i, 83 ss.
2. Cf. D.B.S. ii, 395 ss. ; iii, 915 sq.
3. Cf. D. B. i, 82.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

I. — DOGME

J.-H. Nicolas, O. P., *Connaître Dieu*, 1 vol. in-8°, 253 p., éd. du Cerf (1948).

Après le R. P. Héris et son *Mystère de Dieu*, le P. Nicolas présente une synthèse destinée à nous découvrir davantage le visage du Dieu d'Amour. Le livre est écrit non plus pour des prêtres, mais pour l'élite des chrétiens désireux d'asseoir leur vie spirituelle sur des connaissances doctrinales très solides. Sur ce point, on ne saurait être déçu. La construction forte, logique, les explications sûres, la loyauté ennemie des difficultés non résolues ou liquidées verbalement, sont de très grandes qualités. Reste à savoir si ces pages réussiront à entraîner les âmes et à favoriser le contact ou le désir, source de toutes les générosités. Le sujet, certes, et la série des chapitres : Le Bon Dieu (1) — Le Dieu Jaloux (2) — La vie d'Amour en Dieu (3) — L'Incarnation de l'Amour (4) — L'Amour dont nous sommes aimés (5) — Croire à l'Amour (6) — Demeurer dans l'Amour (7), ces titres suggestifs et les développements rapprocheront de Dieu, mais la part du technique et du scolaire demeure trop considérable. On eût apprécié un style plus alerte, un ton général moins spéculatif et plus religieux, sans qu'il faille cultiver le genre « ouvrage de piété ». Tel qu'il est, ce travail garde son utilité pour ceux que ne détournera pas une certaine aridité au premier contact.

P. G.

G. Thils, *Théologie des Réalités Terrestres*. II : Théologie de l'Histoire, 1 vol., 112 p. Desclée de Brouwer, Paris, 1949.

M. Thils tient parole et inaugure la série d'études annoncées dans ses *Préludes*, par ces recherches sur le sens de la marche de l'humanité et de l'évolution des civilisations au regard de la foi chrétienne. De nos jours surtout, on aime à considérer les différents problèmes à travers les catégories de développement, de dynamisme, d'évolution et de progrès.
Le chrétien trouve-t-il dans sa foi une solution ? — Plusieurs le nient, d'autres n'osent répondre en raison de la difficulté.

L'antiquité païenne n'avait pas su reconnaître un sens de l'histoire ; la tradition chrétienne n'apparaît ni précise, ni unanime (chap. 1). — L'auteur prend la précaution de préciser le vocabulaire et de délimiter son objet : « La Révélation » chrétienne nous apprend-elle quelque chose sur le point de départ et le point d'arrivée de la ligne de l'évolution de l'humanité ? — Pouvons-nous, grâce à elle, déterminer le sens (c'est-à-dire la valeur et la direction) de l'histoire « temporelle » (p. 36) ? M. Thils répond affirmativement, et procède à l'examen critique de quelques positions

adoptées par des auteurs récents. Peu favorable à celles qu'il juge trop indifférentes au temporel, trop catégoriques dans l'affirmation de la caducité du terrestre et de la transcendance du spirituel, il se rapprocherait en conséquence des vues du P. Rahner, S. J. (cf. *Dieu vivant*, n° 10), (chap. II). — Sa pensée personnelle est exposée dans les chapitres suivants : Par l'Incarnation rédemptrice le Christ a triomphé, l'Esprit est donné et sa motion divine étend un champ d'activité dépassant l'intime sanctuaire des âmes fidèles. A moins de revenir à un subtil docétisme, on doit penser que les activités humaines les plus diverses et jusqu'aux plus matérielles insertions dans la société humaine et au développement tourmenté de cette société, tout cela subit l'emprise de l'Esprit. Tout en effet est soumis à la domination du Seigneur Jésus, dès maintenant en droit et aussi en fait, à l'état inchoatif. La chair a été vaincue par le Pneuma divin et cela comporte de nécessaires répercussions collectives et culturelles. Dès lors, dépassant le point de vue traditionnel, qui s'arrête à reconnaître que toute l'histoire des groupes, peuples, empires et civilisations est soumise à la Providence, M. Thils pense qu'il s'accomplit un travail de spiritualisation progressive en dépit de crises et régressions épisodiques et qu'ainsi se prépare la consommation terminale. Les forces du mal n'ont jamais pu constituer un principe antithétique de taille à faire échec à l'explicitation de la victoire sur Satan. La direction du devenir historique, c'est une mise en action de l'*instaurare omnia in Christo.*

Cette « loi de spiritualité » se traduit par la manifestation, dans les institutions et la marche de l'humanité, de l'unité organique, l'universalisme, la sainteté, la liberté, l'harmonie, l'emprise de l'esprit sur la matière et ses puissances, — et elle peut nous servir ainsi de « critère » pour apprécier la valeur de toutes choses au point de vue théologique — de « norme », orientant notre action sur le plan temporel — enfin, et c'est cela qui compte le plus, cette loi nous invite à voir dans les réalisations humaines de tout ordre, qui sont conformes à ses exigences, un progrès définitif préparant l'état social et cosmique futur. Ceci suppose, on le voit, que la condition finale de l'humanité et de l'univers soit le fruit d'un développement, d'un épanouissement dont la ligne véritable est dès maintenant décelée.

Tel est le livre. On peut penser qu'il ne changera guère l'avis des opposants. Certes, on ne saurait faire grief à l'auteur de préoccupations pratiques d'ordre pastoral qui percent en maint endroit, mais on sent qu'elles commandent les conclusions beaucoup plus qu'elles ne découlent d'une solide démonstration. Sur le pivot central : rupture ou achèvement à la Parousie ? — la preuve reste à fournir. On est plutôt en face d'une option légitime sans doute, mais pas nécessitante.

Les dernières pages révèlent un certain glissement du débat, trop mêlé à la discussion des deux attitudes, pessimiste ou optimiste, du chrétien devant la création. Et précisément, même ainsi, ne veut-on pas nous enfermer dans un dilemme : ou bien progrès nécessaire dans la direction ascendante, voulue ainsi par Dieu — ou bien « eschatologisme » pessimiste, docétiste, dédaigneux de tout élément non spirituel ? — On peut cependant, sans pouvoir être accusé de « refus de collaborer avec le Christ » dans le domaine profane, soutenir : que le processus de préparation et le

mode de réalisation du siècle futur sont entourés d'un profond mystère — que la collaboration indispensable des libertés humaines demeure imprévisible — que l'application du critère professé pour juger théologiquement des cultures ou des institutions ou encore pour dicter le sens d'une intervention, est chose bien périlleuse ; l'auteur l'avoue — qu'enfin nier cette montée irréversible et cette généralisation de l'emprise divine n'aboutit pas à nous laisser comme étrangers au temps, sans goût pour l'action, détournés du terrestre... Le devoir subsiste, même dans cette incertitude de promouvoir les structures politiques, économiques, sociales et les techniques dans la mesure où par là le plus grand nombre possible d'hommes pourra atteindre sa fin : l'union à Dieu et la communion fraternelle. Ce résultat d'ailleurs aura ses répercussions sur tout le domaine humain et temporel. Cette obligation découle de la valeur transcendante de la charité dont ces réalisations conservent leur pleine valeur — ne serait-ce que comme esquisses, images, de l'unité et de l'amour parfaits et définitifs — et cela même si tout ce qui les a favorisées doit disparaître.

Il semble ressortir du livre que tout développement de puissance de l'homme sur la création réaliserait un progrès chrétien, en un certain sens, objectivement, parce que prélude à l'empire de l'Esprit. Cela ne semble pas démontré ici. L'apparition d'une découverte scientifique, d'un groupe social plus cohérent, sont des faits ambivalents par rapport au règne du Christ, un peu comme la naissance d'un être humain — et plus ils apportent de possibilités, plus ils constituent une source croissante de tentation pour un usage mauvais. Un danger semblable d'ailleurs ne doit jamais faire combattre soit les recherches du savant ou les essais de structures humaines nouvelles, c'est trop clair. Mais à suivre l'auteur, nous quittons le terrain en effet un peu trop déserté, du contenu de la Révélation.

Ph. G.

E. Mersch, S. J., *Morale et Corps Mystique.* 2 vol. in-8°, 278 et 152 p. 3e édition considérablement augmentée. Desclée de Brouwer. Edition Universelle, Paris et Bruxelles, 1949.

Le tome Ier, seconde réédition de l'ouvrage publié en 1936, n'a plus à être présenté à nos lecteurs. Cet assemblage de quelques articles clairs (beaucoup plus que certaines pages de la *Théologie du Corps Mystique*), vigoureux et singulièrement lourds de conséquences pour notre vie spirituelle, trouvait sa cohésion et même une véritable unité dans une thèse maîtresse. Exposée dans les deux premiers chapitres elle dominait puissamment tout le reste des pages qui en déroulaient les applications : tout chrétien est membre du Christ, vit de la vie du Christ et la conception de sa perfection ne peut pas ne pas être en étroite dépendance des grandes thèses christologiques relatives au rapport des deux natures dans le Verbe Incarné. La vie chrétienne sera une vie de membre ; la sainteté, a prière, le sacrifice et même le « sacerdoce » — en un certain sens — du fidèle le seront au même titre.

Les applications multiples de ce principe aux vertus morales de pauvreté, de chasteté et d'obéissance tant familiale que civique ou religieuse occupent les derniers chapitres.

Le deuxième volume représente du neuf par rapport à l'édition de 1941. Il réunit six articles dont quelques-uns déjà parus et d'intéressants inédits sur les vertus théologales envisagées du point de vue cher à l'auteur. Le chapitre Ier rappelle la thèse : existence d'une morale spécifiquement chrétienne, science vivante, dont le principe premier est une réalité vivante : le Christ Total, ce qui commande les caractères de cette discipline et des attitudes chrétiennes fondamentales qu'elle prescrit. Le P. M. expose au chapitre II, la nécessité pour la grâce — divinisation de cette substance pensante et voulante qu'est notre âme — d'être accompagnée d'une surélévation corrélative des deux facultés de penser et de vouloir par la foi et la charité, et même par l'espérance qui n'est pas un amour surnaturel de seconde zone mais « comme un pouvoir de se construire soi-même, sous l'influx de Dieu », une faculté de désirer et d'attendre Dieu qui se donne, de se désirer soi-même, et de s'attendre, en tant que divinisé, des mains de Dieu. Bref, l'espérance loin d'être un nouveau principe d'action est « simplement l'élévation sur le plan surnaturel du pouvoir de croître, essentiel à l'homme déjà sur le plan naturel » (p. 39). — C'est ensuite un inédit qui fournit la matière du chapitre III : *In Christo : l'essence et l'unité intérieure de la foi.* Il expose la correspondance entre le mode surnaturel d'exister du chrétien (participation dérivée de la plénitude du Christ) et le mode surnaturel de connaître par la foi (participation à la connaissance parfaite que le Christ possède sur Dieu : l'action divine dans l'humanité). Le membre du Christ reçoit cette lumière, à la fois : extérieurement ou socialement par les paroles objectives de la révélation auxquelles on adhère, et aussi : intérieurement par illumination intérieure, qui est d'ailleurs l'essentiel.

Ce mode double, ces deux aspects de la connaissance de foi découlent directement de l'être même du Christ et de celui de l'Église, où ces deux aspects sont évidents : mystère de vie intérieure et réalité corporelle ou juridique.

Dans l'âme du chrétien ce double témoignage ne détruit certes pas l'unité de la foi, de l'acte d'adhésion, mais ainsi présentée, elle apparaît davantage comme l'œuvre du Christ en nous, divinisant notre pensée.

Les derniers chapitres beaucoup moins étendus permettent au grand théologien du Corps Mystique d'apporter des clartés nouvelles sur la vie théologale surtout sur l'amour de Dieu et du prochain.

Ph. G.

S. I. Dockx, O. P., *Fils de Dieu par grâce,* 1 vol. 148 p. Paris, Desclée, de Brouwer, 1948.

Livre réservé aux techniciens de la théologie spéculative. Voici donc une opinion de plus dans ce problème si délicat du « Comment » de l'habitation divine dans l'âme des justes. — Ce n'est pas pour nous en plaindre car on ne saurait trop réfléchir sur ce mystère de la grâce incréée, *quia nec alicubi fructuosius aliquid invenitur.*

La difficulté est abordée ici en pleine clarté, la recherche bien circonscrite. La solution revient à expliquer cette présence substantielle de Dieu en nous non pas, comme il a été parfois soutenu, dans et par la grâce sanctifiante, mais parce que la volonté dès ici-bas atteint en Lui-même l'Amour

Infini, subsistant comme Réalité d'Amour, en acte second au terme de la dilection. Cette possession par la charité est le point de départ, dynamique d'ailleurs, de notre ascension. L'achèvement est la présence intelligible au Ciel par acte de l'intelligence admise à son tour à l'étreinte immédiate grâce à la lumière de gloire. Sans revenir à la vieille position de P. Lombard, et en conservant l'habitus infus de charité, l'auteur admet que c'est par Dieu lui-même que nous aimons Dieu dès maintenant. Le viator possède Dieu « *ut Ipse Amor* », comme l'élu le possède, dans la vision, « *ut Verbum* ». Ainsi, Dieu peut nous mouvoir, nous porter vers Lui sans cesse, devenu dans nos cœurs notre « poids d'amour ».

L'idée pourra sembler excessive venant après trop de tentatives minimisantes dans l'explication de notre déification. A la vérité, on semble se rapprocher plus de saint Thomas avec le P. Dockx qu'avec beaucoup d'autres. Un retour aux Sources, Écriture et Pères, — jugé superflu par l'auteur, et certainement à tort — ne serait pas pour infirmer sa conception qu'il fonde sur un travail dialectique. Ouvrage intéressant dont on regrette sincèrement le style et le vocabulaire difficiles, lors même que ce n'est guère exigé pour la précision et l'intelligibilité.

Ph. G.

Broutin P., S. J., *Mysterium Ecclesiae*, in-8°, xv-385 p., A l'Orante, 1945.

Cet ouvrage n'a rien d'un traité ni d'un exposé scientifique. C'est une sorte de contemplation soutenue du mystère de l'Église qui met en lumière ses divers aspects : vie trinitaire, théandrique, mystique, hiérarchique, sacramentaire, etc. L'ensemble constitue une synthèse riche et variée qui s'éclaire au dedans par un recours constant aux sources scripturaires et patristiques. Théologiens et mystiques contemporains ne sont pas négligés. L'abondance des citations est telle, qu'elles forment une véritable mosaïque. Cela rend d'autant plus regrettable et moins excusable le procédé typographique qui oblige le lecteur à se reporter à tout instant à la fin du volume pour les références.

M. Cerfaux (*Eph. theol. lov.*, t. XXIV, 1948, p. 155-156) a reproché au P. Broutin l'emploi de textes patristiques sans référence à leur contexte historique. Question de méthode sans doute, en apparence sans importance dans un ouvrage comme celui-ci. L'auteur l'écarte même systématiquement. C'est cependant une lacune dans son travail ; à en tenir compte, peut-être eût-il évité certaines obscurités, certaines imprécisions qui viennent parfois de ce que la pensée des Pères n'a pas été serrée d'assez près.

Certaines formules ne semblent pas très heureuses, v. g. « trinitarisation de l'humanité baptisée » (p. 3) ; « vie théandrique » de l'Église. L'ouvrage n'en a pas moins belle allure. Il fait mieux comprendre aux chrétiens les richesses de l'Église et, comme le souhaitait le regretté P. Huby, il a intéressé et intéressera encore professeurs de théologie, prêtres et laïcs.

B. G.

PARENTE P., *Theologia fundamentalis* (Collectio theologica romana-I). In-8°, IX-223 p. Marietti, Turin et Lethielleux, 1946.

Le P. Parente a réédité ce petit volume de la « Collectio theologica romana » bien connue. Les différents traités se présentent à peu près comme dans les éditions précédentes, sauf pour le *De Ecclesia*, qui a subi quelques modifications, et les adaptations jugées nécessaires après l'Encyclique *Mystici Corporis*.

B. G.

Eugène MARCOTTE, O. M. I., *La Nature de la Théologie d'après Melchior Cano.* Thèse soutenue à l'Université d'Ottawa, 1949, 1 vol. grd. in-8°, 217 p.

Le « De Locis theologicis » du Maître de Salamanque est devenu ouvrage classique et cette thèse a le mérite de nous en donner une analyse fidèle, qui a su utiliser les principaux travaux antérieurs avec discernement, ajoutant précision ou correctif aux interprètes autorisés là où l'exigeait la fidélité à la pensée du célèbre théologien. La personne et la position générale de Cano sont d'abord situées dans leur cadre historique du XVIe siècle (chap. I), puis successivement les problèmes de la nature, du caractère scientifique et de la fin de la théologie (ch. II), de ses principes (chap. II), des conclusions théologiques (ch. IV) et les étapes de labeur théologique sont exposées avec clarté et dans un style assez alerte. L'esquisse d'un portrait du parfait théologien d'après M. Cano vient en conclusion.

L'auteur prétend en dernière page n'avoir voulu qu'exposer une pensée, non en apprécier la valeur. Pourtant dans son introduction il ne dissimule pas avoir été conduit à ce regard rétrospectif par le désir de fournir de précieuses indications pour la solution d'un grave débat contemporain, et son enthousiasme perce à plusieurs reprises assez nettement en faveur de celui qu'il a choisi comme sujet d'étude. Il est permis de penser qu'à un moment où l'accord ne peut être obtenu que par un grand respect des nuances et où la fécondité de la théologie exige une prise de conscience très vive du besoin d'adaptation et d'élargissement des horizons, le maître idéal ne semble pas devoir être un théologien essentiellement polémiste et dialecticien. Malgré l'admiration vouée à Cano par le P. Gardeil nous ne sommes pas tentés par une certaine attitude hautaine à la fois et une assurance naïve persuadée que désormais il n'y a plus guère à penser et à creuser les richesses de la Révélation mais seulement à devenir un argumentateur inconfusible, « anti »... quiconque osera avoir une idée neuve ! Le retour au vrai saint Thomas ne coïncide pas avec une reprise du thomisme très durci par quelques-uns de ses fidèles.

P. G.

JUGIE M. A.A., *Où se trouve le Christianisme intégral ?* Essai de démonstration catholique. In-8°, XXVI-276 p., Lethielleux, 1947.

Le nom de l'auteur est à lui seul une garantie de sérieux et de profondeur. Ces qualités se manifestent, alliées à d'autres, dans tout l'ouvrage. La clarté des exposés (v. g. dans l'introduction le tableau des divers groupes chrétiens et la présentation des méthodes de démonstration d'une

netteté remarquable), la richesse d'une documentation abondante et toujours de première main, en font un instrument de travail extrêmement précieux. Les professeurs d'apologétique, en particulier, y trouveront, en même temps que des suggestions pertinentes et neuves, matière à renouveler et à étoffer l'argumentation désuète ou squelettique, d'ailleurs parfaitement inopérante, d'un grand nombre de manuels dits classiques.

Le P. Jugie s'adresse aux Orientaux (on s'y attendait un peu), mais aussi aux « protestants qui font encore figure de chrétiens par la foi en la divinité de Jésus-Christ et en l'inspiration de l'Écriture ». La délimitation de la controverse à ces deux groupes bien déterminés, répond à une double préoccupation, l'une apostolique, l'autre d'ordre technique : atteindre des chrétiens qu'on néglige fréquemment, alors qu'ils sont les plus proches et les plus accessibles ; éviter à l'apologiste de dépenser le meilleur de ses forces dans des discussions compliquées et stériles avec un adversaire plus nombreux, mais aussi souvent plus ingénieux à faire surgir l'objection qu'à vouloir la résoudre.

Cette restriction ne diminue d'ailleurs en rien l'intérêt général de l'ouvrage, mais elle impose à l'auteur sa méthode, à savoir la méthode historique, de préférence à toute autre, pour sa brièveté d'abord et pour ses chances de succès. La catégorie de protestants auxquels il s'adresse et les dissidents orientaux ont avec nous des sources communes : l'Écriture et la Tradition des premiers siècles jusqu'au IXe pour les Gréco-Russes. Il sera donc relativement facile et convaincant, à partir d'éléments historiques admis par tous, d'amener les uns et les autres à reconnaître les lacunes de leur christianisme par comparaison avec le christianisme ancien qu'on retrouve intégralement dans le catholicisme romain. C'est ainsi qu'après une enquête minutieuse à travers l'Écriture et l'histoire des huit premiers siècles, l'auteur peut prouver aux Gréco-Russes que l'absence de Magistère infaillible, le manque de catholicité, la sujétion à l'État, la stagnation, constituent pour leur Église une privation d'éléments essentiels et caractéristiques de l'Église telle que le Christ l'a voulue et telle qu'elle apparaît avant le schisme. Cette partie prend à elle seule 180 pages du livre. C'est de loin la plus intéressante pour les aperçus concernant l'histoire ancienne de l'Église, la question de la primauté romaine, l'origine et l'évolution du schisme byzantin, l'évolution de la pensée théologique depuis les débuts de l'orthodoxie jusque chez ses représentants actuels les plus autorisés. Elle est riche en détails précis et parfois inattendus sur la constitution des diverses Églises de la dissidence, la législation canonique, la discipline sacramentaire (v. g. à propos du mariage et du divorce), les missions, les rapports du politique et du religieux, etc.

L'historien n'avance rien qu'il n'appuie sur des documents dont la masse imposante constitue une mine pour le lecteur : on ne les trouvera rassemblée nulle part ailleurs avec autant d'abondance et sous un si faible volume. On s'attendait à voir pousser ensuite la comparaison avec l'Église anglicane et les sectes protestantes. L'auteur leur concède à peine cinq pages : c'est peu, surtout qu'il s'agit d'une exécution sans aménité.

Après avoir esquissé un rapprochement entre l'Église romaine et l'Église ancienne, et pulvérisé au passage les objections contre le catholicisme, le P. Jugie consacre un dernier chapitre à la démonstration par les quatre

notes. Il soumet à une critique inspirée de M. Thils, l'usage habituel qu'on en fait et propose de lui substituer la méthode comparative si on veut la rendre recevable et efficace. Malheureusement, la méthode comparative s'avère tellement complexe et exigerait tant de patientes et laborieuses recherches qu'elle en devient pour ainsi dire impraticable. C'en est assez pour lui préférer la méthode historique, plus simple, plus claire et plus apte à impressionner les dissidents.

Quelle que soit la méthode employée, encore y a-t-il manière et manière de la présenter. On n'a pas conquis la sympathie d'un enfant pour lui avoir dévoilé les tares de sa mère et il faut d'infinies précautions pour entrer dans la pensée de l'adversaire, sans la gauchir ni l'interpréter comme s'il était de mauvaise foi. L'ouvrage que nous recensons donne parfois un peu l'impression de manquer de nuances à cet égard.

B. Gilson.

II. — EXÉGÈSE

Coppens J., *Les harmonies des deux Testaments* (Cahiers de la Nouvelle Revue théologique, VI), in-8°, 145 p., Casterman, 1949.

Dans le présent volume, M. le chanoine Coppens groupe les substantiels articles parus naguère dans la Nouvelle revue théologique. Ce faisant, il se trouve que « Les harmonies des Testaments » constituent le deuxième tome d'une « Introduction historique à l'étude de l'Ancien Testament », dont le premier a paru en 1938 et 1943 : « L'Histoire critique de l'Ancien Testament » et dont la ténacité du savant auteur réalisera la troisième partie, qui sera consacrée aux textes originaux et aux versions bibliques. Nous en avons déjà eu en 1944 un premier chapitre intitulé : La critique du texte hébreu de l'Ancien Testament.

Le travail de M. C. est certainement le plus complet qui ait paru sur le sujet, et ses lecteurs lui seront reconnaissants de leur avoir fourni une bibliographie exhaustive sur une question où la littérature est particulièrement abondante. Il est vrai que depuis, le dossier s'est enrichi de nouvelles pièces : un article de Dom Charlier : *Typologie ou Evolution*, problèmes d'exégèse spirituelle, dans *Esprit et Vie*, 1949, p. 594 (sauf erreur, M. C. n'a pas signalé du même auteur : *Les thèmes bibliques et leurs transpositions*, dans *Esprit et Vie*, 1948, p. 153), divers articles parus dans « La vie intellectuelle », mars et décembre 1949, dans *Dieu-Vivant*, n° 14 ; un article du P. de Lubac : *Le sens spirituel*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1949, p. 542 ; un article du P. Levie : *Les limites de la preuve d'Ecriture sainte*, dans la *Nouvelle Revue théologique*, 1949, p. 1009. Cf. aussi B. de Solages : *Situation et transcendance des valeurs*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1949, p. 404, qui paraît susceptible d'apporter quelque clarté dans le débat. Le sujet est donc plus que jamais à l'ordre du jour et c'est dire l'intérêt majeur de l'ouvrage de M. C. Le simple relevé du libellé des chapitres suffira pour en signaler la densité de l'exposé : Ch. i. Les apports du sens littéral ; ch. ii. Les apports du sens plénier ; ch. iii. Les apports des sens seconds ; ch. iv. La primauté des apports du sens littéral ; Conclusions.

L'originalité du travail de M. C. n'est pas dans l'apport d'une solution nouvelle, mais dans la nouvelle ordonnance de la matière, comme lui-même, très finement, le souligne ; et ce n'est pas un mince mérite que d'avoir dégagé dans une question épineuse et touffue à souhait des lignes d'orientation. Le rapprochement et la synthèse d'une grande variété de points de vue rend la lecture de ces lignes très fructueuse. L'érudit exégète présente cependant ces chapitres plutôt comme un essai que comme l'expression définitive de la doctrine des sens scripturaires. Pour notre part, la nouvelle classification de ces derniers, proposée par M. C., nous paraît quelque peu complexe ; la vérité ne serait-elle pas dans plus de simplicité ? Assez volontiers, nous nous rangerions à une division telle que celle-ci : sens littéral, sens religieux, sens spirituel (cf. P. de Lubac, o. c.). Il faudra sans doute se résoudre tout bonnement à soustraire ce dernier, dans une certaine mesure, au contrôle des critères techniques et à en laisser le discernement aux « yeux de la foi ».

L'essai de M. C. ne met donc pas un point au débat sur les sens de l'Écriture ; il n'en est pas moins vrai que quiconque s'intéresse à ce problème ne peut ignorer le travail de l'éminent professeur de Louvain.

E. Barthez.

Charles Chan. E. et Religieuses du Cénacle, *En marche vers le Sauveur*, Histoire Sainte (Lux Dei), 2 vol., 216 et 261 p., Spes, 1949.

Cette nouvelle histoire sainte s'adresse à des adolescents à partir de 11 à 12 ans environ. Elle se présente sous un extérieur agréable, dans un texte illustré, aéré, pourvu de nombreux titres et sous-titres qui mettent en relief les idées principales.

La matière en est aussi riche qu'heureuse l'expression. Avec bonheur, cet ouvrage s'efforce de donner à ses jeunes lecteurs une intelligence totale et vitale de la Bible. Dans sa partie historique, il nous fait assister à la montée des événements vers le Christ: dans ses notes doctrinales, c'est plutôt les préfigurations de la nouvelle Alliance qui sont dessinées ; dans ses applications personnelles, c'est toute une pédagogie religieuse qui est esquissée. Un de ses précieux avantages est de mettre en contact, le plus souvent possible, avec le texte inspiré lui-même. Bref, avec « En marche vers le Sauveur », les éducateurs religieux auront un précieux adjuvant à leur disposition.

E. B.

La Sainte Bible traduite en français.

1° *L'Ecclésiaste*, traduit par le P. Pautrel, S. I., 36 pages.

2° *Les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens*, traduites par le chanoine Osty, 116 pages.

3° *Ezéchiel*, traduit par le P. Auvray, de l'Oratoire, 190 pages.
trois volumes in-8° jésus. Les Éditions du Cerf, 1948 et 1949.

La Revue, 1948, p. 365, a déjà présenté la nouvelle traduction française de tous les Livres Saints, entreprise par les Pères dominicains de Jérusalem avec les encouragements et l'aide de nombreux exégètes et littérateurs français. Quatre volumes de l'une et de l'autre Alliance étaient

alors sortis des presses et répondaient avantageusement au but poursuivi ; trois autres les ont suivis d'assez près, dont on a lu ci-dessus les titres. Comme les précédentes, ces traductions proviennent d'auteurs éprouvés et sont encore garanties par deux réviseurs, selon les statuts de la Société. Une introduction, assez courte d'ordinaire, expose l'ensemble des questions relatives à l'auteur et à son ouvrage, en offrant la solution qui paraît la plus vraisemblable. La Collection ne comporte pas la reproduction des textes originaux ni même de la Vulgate.

L'Ecclésiaste que le P. Pautrel daterait de l'époque hellénistique, entre Job et l'Ecclésiastique, examinerait l'objectif de l'existence, s'arrêtant à un juste milieu entre le pessimisme déprimant et l'optimisme béat, auquel la vue du monde et la connaissance de l'histoire enlèvent toute raison d'être. Pour lui « la vie n'est pas une partie de plaisir, le bonheur n'est pas un dû ; il faut en prendre ce que Dieu donne et savoir se passer du surplus. L'épreuve est autant un don de Dieu que la joie. Enfin, si Dieu n'a pas de comptes à rendre, il en a parfaitement à demander ». Sous le penseur et le sage transparaît toujours en cet auteur « l'homme réaliste, capable de sentiment et de bonhomie, et qui termine son propos sur la malchance par une invitation au risque ».

Les Epîtres de saint Paul aux Corinthiens par M. le chanoine Osty ne sont pas, à vrai dire, un nouvel ouvrage ; on les retrouve en substance dans le livre paru chez Siloé, en 1946, et qui était consacré à la traduction de toutes les Épîtres. Voir *A. T.*, 1948, p. 107. Toutefois il convient d'ajouter que traduction et notes ont été revues avec soin et que les Introductions à chaque Épître, assez longues, p. 9-22 et 71-84, constituent un travail original. D'ailleurs la même réflexion s'impose pour tout ce qui sort de la plume du docte professeur.

Nous connaissions du P. Auvray une étude sur le prophète Ezéchiel, dont la Revue a dit un mot en 1948, p. 110 : étude neuve, ne suivant pas toujours les sentiers frayés et par là même d'un intérêt assez piquant. Les conclusions en sont reprises ici dans l'Introduction, bien que d'une façon plus discrète, sans que la disposition matérielle du texte massorétique en soit modifiée dans la traduction. Et pourtant si l'on admet cette thèse, un vrai bouleversement devrait être opéré. Nous n'aurions plus des prophéties d'avant et d'après la prise de Jérusalem, toutes émises en Babylonie, mais celles qui ont précédé le siège de la Ville Sainte ou qui s'y rapportent auraient été données sur place, et par Ezéchiel lui-même, qui aurait ensuite suivi ses compatriotes en exil. La principale objection à cette manière de présenter les choses — et le P. Auvray ne la cache pas — c'est que Jérémie ne parle pas d'Ezéchiel et que celui-ci ignore absolument son confrère. Comment expliquer pareil silence, si deux personnalités aussi accusées et travaillant à la même œuvre se trouvaient ensemble à Jérusalem ? Le P. Auvray a rendu aisée, avec sa traduction et ses notes, la lecture et l'intelligence d'un texte réputé plutôt difficile. Nous lui souhaitons de nombreux lecteurs, car l'influence de ce grand prophète et de ce grand imaginatif fut énorme sur les générations suivantes. Le judaïsme est né de lui, dit-on, sans qu'il l'ait voulu du reste ; et par là on entend l'observation scrupuleuse de la Loi et de ses dérivés, l'éloignement des autres, avec le repli sur soi-même, qui caractérisent

Israël et qui font qu'il est toujours lui et pas autre chose, en dépit des changements de pays, de langue et même parfois de religion.

S. Vailhé.

E. Osty. 1° *Les quatre évangiles*, traduction nouvelle avec notes, un vol. 12×16 de xii-454 pages.
2° *Le Nouveau Testament*, traduction nouvelle, in-8° de xii-566 pages. Éditions Siloé, 1948 et 1949.

Avec ces deux ouvrages s'achève le grand œuvre de M. le chanoine Osty, l'homme qui dans notre pays sait le plus de grec biblique du Nouveau Testament et s'entend le mieux à nous le présenter dans un digne vêtement français. On a quelque peine à se persuader qu'on se trouve en présence d'une traduction, tant la pensée et le style semblent jaillir de source. L'auteur nous prévient du reste qu'il a voulu éviter un double écueil : celui d'une traduction soi-disant littéraire et inexacte, et celui d'une traduction explicative ; ne retranchant rien du texte sacré, n'y ajoutant rien, ne le transformant pas par des interprétations qui en diminuent ou en forcent le sens et qui, par suite, le dénaturent.

Le premier volume, celui des évangiles, était déjà fait : chacun d'eux ayant déjà paru séparément et les trois synoptiques dans une édition spéciale, avec introductions et notes appropriées. Voir l'*A. Th.*, 1948, p. 367. Ils avaient reçu les uns et les autres un excellent accueil. Le même succès attend l'édition complète actuelle, qui, sous un format plus réduit, n'en donne pas moins une Introduction générale sur l'origine des évangiles, des Introductions spéciales à chacun d'eux et une étude très fouillée sur la physionomie littéraire et religieuse des quatre évangélistes.

Les second ouvrage contient la traduction complète si longtemps attendue de tout le Nouveau Testament, dans un format maniable et d'une rare distinction, avec des caractères de choix, des titres et des sous-titres dans le texte pour en faciliter la lecture. On peut regretter l'absence des Introductions qui ouvraient et les évangiles et les épîtres de saint Paul, déjà éditées à part ; voir *An. Th.*, 1948, p. 107. Par contre, on lit au bas des pages des notes, très courtes, qui aident à résoudre sinon toutes les difficultés, du moins les plus épineuses. Reproduisons quelques mots de la lettre élogieuse de Mgr Blanchet, recteur de l'Institut catholique de Paris.

« M. Osty ne s'est pas attaché seulement au contenu intellectuel du Nouveau Testament ; il a voulu rendre le tour de phrase, le genre de vocabulaire, et, pour ainsi dire, jusqu'au ton particulier de chaque auteur. Il faut s'être essayé à pareil travail pour savoir ce qu'un tel résultat suppose, quelle familiarité il requiert avec la langue particulière, la pensée et la sensibilité personnelle d'un auteur, quelle souple maîtrise aussi de la langue dans laquelle se fait la traduction. Il a fallu non seulement une science très sûre, mais une exigence malaisée à satisfaire, sensible à la moindre imperfection, prompte aux retouches, pour que soit obtenu ce succès : une traduction qui ait l'aisance, la spontanéité, l'accent direct d'un texte original... On avait vu dans les ouvrages précédents de M. Osty quel relief particulier prenait chacun des synoptiques, quelle flamme et

quelle vigueur animaient une lettre de saint Paul ; on aura la même joie à trouver ici le tendre accent de telle lettre de saint Jean, l'éclat violent de tel chapitre de l'Apocalypse. Chacun des écrivains sacrés a son langage d'homme, et sa foi et son amour passent tout droit en ses mots vrais ».

S. Vailhé.

Mgr Alban Goodier. archev. de Bombay, *La vie publique de Notre-Seigneur Jésus-Christ, première année.* Adapté de l'anglais par Roger Radisson, in-12° de 203 pages, avec une carte de la Palestine. Edit. Spes, 1948.

Amis lecteurs qui détestez la banalité, empressez-vous de vous procurer ce livre : c'est une vie de Jésus-Christ qui ne ressemble à aucune autre. Elle a déjà obtenu du public anglais un accueil trop bienveillant pour laisser indifférents des catholiques français. Malheureusement elle n'embrasse que la première année de la vie publique, qui, pour l'auteur, s'étend de la prédication de Jean-Baptiste, près des rives du Jourdain, jusqu'a l'appel fait par Jésus de ses premiers apôtres, sur les bords du lac de Tibériade. Tout est présenté, choses et gens, avec un naturel qui attire et qui retient, à la bonne franquette, serait-on tenté de dire, si la langue de l'original n'était l'anglais. L'évangile qui sert de support à ce fragment de l'histoire du Christ nous est offert dans une traduction limpide ; il s'accompagne de réflexions piquantes, naturelles et surnaturelles, qui assurément ne ressortent pas toutes du texte, mais qui jamais ne le défigurent. Même les considérations de la plus haute spiritualité nous apparaissent, non voilées sans doute et dans une simplicité si lucide qu'elles ne peuvent rebuter ni les âmes novices ni les gens du monde.

Le traducteur a trouvé récemment une mort glorieuse sur les champs de bataille de France, et son manuscrit a passé depuis par tant de mains qu'elles doivent être responsables de quelques imperfections. Ainsi, p. 72, lire Béthel au lieu de Harran ; p. 107, tétrarque ne signifie pas gouverneur de quatre provinces au temps de Jésus-Christ ; p. 143, la distinction de Sichar et de Sichem ne s'impose pas, l'une et l'autre ont été retrouvées près du puits de Jacob ; p. 149, l'officier de Cana n'était pas romain, mais juif au service d'Hérode Antipas, ce qui justifie les paroles plutôt sévères que J.-C. lui adresse tout d'abord et qu'il n'aurait pas dites à un étranger.

S. Vailhé.

Jean Pirot, *Paraboles et allégories évangéliques : la pensée de Jésus, les commentaires patristiques*, in-8° de viii-508 pages. Lethielleux, 1949.

Un sujet bien souvent traité et qui est repris aujourd'hui dans ce fort volume, en excluant toutes les questions générales dont on le fait précéder d'ordinaire. Un sujet envisagé aussi d'une façon si ample qu'il comprend, en plus des paraboles proprement dites, des allégories, des proverbes, des sentences et des maximes, et même ce qui en français serait plutôt rangé parmi les historiettes, comme l'enfant prodigue, le bon Samaritian, le pharisien et le publicain, etc., et de ravissantes moralités. Si les fables sont hors de compte, c'est qu'on ne les trouve guère dans l'Évangile.

Et cela finit par constituer un ensemble fort imposant et complet. Tout ce qui est plus ou moins imagé rentre ainsi dans ce genre littéraire, et il est difficile de concevoir des Orientaux s'exprimant sans aucune figure.

Les paraboles entendues de la sorte se lisent dans les quatre évangiles, plus particulièrement dans les synoptiques, surtout dans saint Matthieu et dans saint Luc. Les histoires sont un peu la spécialité de ce dernier évangéliste ; pourtant saint Matthieu nous a conservé le récit du serviteur insolvable et sans pitié pour un plus malheureux que lui, et l'aventure si gracieuse et si instructive des dix vierges attendant, la nuit, la venue de l'époux. Bien des chrétiens ne connaissent l'Évangile que par ces narrations si fraîches, si spontanées et accessibles à tous. Sans se perdre dans les commentaires qui parfois ne font qu'embroussailler le texte, ils le savourent tel quel dans la paix de l'âme et en retirent les leçons, manifestes ou cachées, que le divin Maître y a répandues avec tant de largesse. Ce n'est pas précisément à ce public que s'adresse M. l'abbé Pirot, professeur d'Écriture Sainte du séminaire de Marseille ; toufetois il n'a pas visé seulement les professeurs, mais tout le clergé et les laïques instruits si nombreux aujourd'hui, qui font leurs délices de la parole de Dieu. Un regret à ce propos, c'est qu'il ait trop parsemé sa phrase française de mots grecs, même écrits en caractères latins, et employé des expressions bizarres, comme « les fils du baldaquin nuptial », etc.

La distribution des paraboles dans la vie de Jésus n'est pas aisée, pour la bonne raison que la chronologie manque dans les synoptiques et qu'elles sont souvent groupées selon l'ordre logique. Après beaucoup d'autres M. Pirot s'y est essayé et sa classification n'est pas inférieure aux précédentes. Mais qui nous donnera le vrai fil conducteur, alors que saint Jean, le seul qui situe les dires et les faits, n'aborde que rarement ce genre littéraire ? Peu importe d'ailleurs ! Ce qui intéresse et retient le plus le lecteur, c'est l'explication de chaque parabole, et sur ce chapitre-là les plus difficiles auront peu de désirs à exprimer. Tout est dit et fort bien dit, semble-t-il, de ce que l'on peut avancer en ce genre. Et quand on pense que ces recherches et cette présentation, même littéraire, portent sur 57 morceaux différents, on ne peut que louer la maîtrise de l'auteur et son talent d'écrivain, mis au service d'une saine exégèse et d'une spiritualité irréprochable.

S. Vailhé.

J. Renié, S. M., *Actes des apôtres traduits et commentés* (La Sainte Bible de Pirot et Clamer), t. XI, 1re partie, in-8° de 368 pages, avec 1 carte et 1 plan hors-texte. Letouzey, 1949.

L'ancienne Bible Fillion en huit volumes éditée par la maison Letouzey, et qui a rendu de si précieux services au clergé, a été depuis quelques années non pas revisée et rééditée, mais refondue de fond en comble par les abbés Pirot et Clamer, avec le concours de nombreux collaborateurs. C'est un nouveau travail distribué en douze volumes dont huit consacrés à l'Ancien et quatre au Nouveau Testament. En dépit de la guerre et surtout de l'après-guerre, l'entreprise est non seulement en bonne voie, mais approche de sa fin. Le format est le même qu'autrefois, ainsi que le papier et les caractères splendides ; ils font honneur à la maison Letouzey, qui a si bien

mérité de l'Église et de la France par ses diverses Encyclopédies, Collections et publications. La manière de procéder n'est pas changée, non plus, sauf qu'avec le texte latin on nous donne à présent la traduction en français des textes originaux. Elle comprend donc une Introduction, la traduction et un commentaire plus ou moins nourri selon les exégètes ou l'importance de l'ouvrage.

Le commentaire des *Actes des apôtres* est particulièrement développé, au point de ne réserver parfois que les combles au texte latin et à la traduction pour se loger. Qui se plaindra de tant de richesses, accumulées en si peu d'espace et qui ne laissent bien souvent au lecteur rien à désirer ? On sait par ses travaux antérieurs que le P. Renié a l'esprit encyclopédique, de nombreuses lectures, qu'il n'oublie aucune conclusion reçue, presque aucune opinion en cours et qu'au besoin il n'hésite pas à donner la sienne. Il a même eu le courage de présenter à la fin d'un chapitre ou après un épisode important une note homilétique, qui ne détonne nullement. L'introduction, comme toutes ses pareilles, informe exactement le lecteur d'aujourd'hui sur le texte des *Actes*, ses sources et son auteur, ainsi que sur la date et le lieu de composition. Rien à signaler de ce côté. La traduction est exacte, fidèle a l'original jusque dans ses nuances, autant qu'une comparaison de quelques chapitres avec le texte grec m'a permis de m'en rendre compte ; mais elle aurait gagné à attendre la publication de celle de M. Osty, qui a paru presque en même temps. D'une part, le travail d'un maître; de l'autre, celui d'un élève. En somme, les exégètes et les historiens des origines chrétiennes trouveront dans ce nouveau commentaire des *Actes des apôtres* tout ce qui est de nature à favoriser leurs études et à les mettre au point.

S. Vailhé.

Marc Escholier, *Les témoins du Christ*, t. II : de saint Paul à saint Jean ; un vol. in-16 de 255 pages, avec une carte dans le texte. Plon, 1949.

Cet ouvrage en deux volumes se propose de reconstituer les origines du christianisme, depuis la mort du Christ jusqu'à celle de saint Jean. Il s'appuie à cet effet non seulement sur les Actes des apôtres et les autres écrits du Nouveau Testament, mais encore sur les Talmuds et les documents archéologiques incontestés. Tout prend vie ainsi et donne le sentiment du réel, grâce à un style qui ne manque pas de séduction. La description des cités grecques ou hellenisées visitées par les ouvriers évangéliques,de leurs sanctuaires, de leurs mœurs et de leurs usages, comme aussi des faits notables de l'histoire d'alors, occupe une assez large place et dénote ou beaucoup de lectures ou de nombreux voyages, et probablement les deux à la fois. Le tableau de l'incendie de Rome sous Néron et celui de la destruction du Temple par les légionnaires de Titus, bien que souvent dépeints, n'accusent pourtant aucune imitation. Toutefois, ce n'est pas de l'histoire romancée, et Georges Goyau qui préfaça le premier volume eut raison d'attirer l'attention là-dessus. Le tome II que nous décrivons en ce moment retrace cette histoire à partir de l'échec de saint Paul devant l'élite intellectuelle de l'Aréopage, et il la poursuit jusqu'à la disparition du disciple bien-aimé. Les épîtres de saint Paul et des autres écrivains sacrés sont assez souvent utilisées, non en forme de sèches

analyses, mais comme les apôtres eux-mêmes en exposaient les idées devant leurs auditoires, avant de les consigner par écrit. On a, de la sorte, « un surcroît de précision dûment authentique ». En somme, un très bon livre pour les gens qui n'ont pas l'occasion de lire les textes sacrés, et même pour les autres.

S. Vailhé.

III. — SPIRITUALITÉ

Perfection chrétienne : Amour et Simplicité, 1 vol. in-8° 104 p. avec préface et notes par Dom René-Jean Hesbert, Abbaye Saint-Wandrille de Fontenelle. 1949.

Ce manuscrit, œuvre d'un moine inconnu de Saint-Germain des Prés, méritait indiscutablement qu'un fils de Saint Benoît l'exhumât de sa retraite à la Bibliothèque Nationale et nous en fît bénéficier. Ce nous est un plaisir d'être élevé vers Dieu sans effort en lisant ces pages dont l'inspiration et le ton lui-même ardent, pur et sincère, montrent assez combien l'auteur est nourri du meilleur saint Augustin. Une seconde partie consiste en une longue suite de conseils spirituels adressés directement à une âme dirigée. Même agrément de retrouver le style noble, simple, la doctrine profonde et claire, exigeante mais présentée avec onction. Une âme religieuse cherchant Dieu généreusement trouvera là un miroir et un guide spirituel sûr et attachant.

Ph. G.

Perfections de Dieu, par un Anonyme d'Orléans, édité et préfacé par Dom R.-J. Hesbert, O. S. B., 1 vol. in-8°, 170 p., éd. de Fontenelle-Saint-Wandrille, 1949.

Après *Perfection chrétienne : Amour et Simplicité* dont nous avons, ici-même, dit l'intérêt et la belle présentation, voici un autre opuscule anonyme de même inspiration augustinienne. Toute âme chrétienne sérieuse trouvera là, mises à sa portée, quelque vingt ou vingt-cinq belles méditations nullement du genre affectif mais hautement spirituelles, tissées de citations de l'Écriture ou de la plus authentique tradition théologique.

P. G.

Jean de Saint-Samson : *Directions pour la vie intérieure*, 1 vol., 270 p. Coll. « La Vigne du Carmel », édit. du Seuil, Paris.

Un de nos plus grand mystiques sera désormais moins méconnu, et le Vénérable frère de l'Ordre du Carmel pourra aider encore de nombreuses âmes à trouver Dieu plus aisément.

Une notice biographique présente cette figure si attachante de cet aveugle perdu en Dieu et demeurant aux sommets de l'union mystique, exerçant une influence considérable parmi ses frères et sur bien d'autres âmes, et sachant allier les plus rigoureuses exigences du renoncement à des conseils de mesure et de discrétion avec un sens parfait de l'équilibre et de la raison.

Des extraits de ses divers écrits ont permis de constituer un véritable Code de vie spirituelle où sont abordées successivement : l'Ascèse, la Direction spirituelle, la vie de l'esprit avec ses degrés et ses écueils, enfin la voie d'amour jusqu'au sommet de la consommation dans la plénitude de Dieu.

Ph. G.

Dom Chapman, *Lettres Spirituelles*, trad. d'E. Roustang, préface de P. Renaudin. 1 vol. 224 p. Coll. « La Vigne du Carmel », éd. du Seuil, Paris.

Un recueil de lettres d'un Abbé bénédictin, tout à fait à sa place dans une série de textes carmelitains dont l'éloge n'est plus à faire et qui s'est imposée par sa qualité. Ce qui frappe c'est le mélange de finesse, de profondeur et aussi de simplicité chaude et familière. Ces directives sont imprégnées du plus pur esprit théologal d'un saint Jean de la Croix : esprit de foi intense, impitoyable pour les illusions ou les égoïsmes spirituels les plus dérobés, — esprit de confiance totale et filiale, joyeuse, fleurissant dans un amour pur, abandonné entre les mains du Dieu vivant. — Une science avertie et une vaste expérience sont mises à la disposition des directeurs spirituels, en même temps qu'un exemple d'humble prudence et d'effacement devant les conduites de l'Esprit-Saint. Il est rare de lire des pages où transparaisse si nettement la foi dans le primat absolu de l'action divine dans la montée vers Dieu. A tel point que pour être lues du public elles appelaient un commentaire. C'est chose faite et de façon magistrale dans une préface si pénétrante et si lucide que tout danger d'une exégèse quiétiste s'évanouit. Le profit spirituel pour le lecteur s'en trouvera décuplé grâce à cette excellente mise au point.

P. G.

E. Gilson, *Saint Bernard, textes choisis* (Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré). In-8°, 329 p., Plon, 1949.

Déjà auteur d'une savante *Théologie mystique de saint Bernard*, M. Gilson avait toute autorité pour présenter dans la *Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré* un choix des œuvres qui montrent le mieux les divers aspects du génie du moine cistercien.

On trouvera dans cet ouvrage le texte entier de six lettres caractéristiques de l'esprit apostolique de saint Bernard ; quatre sermons retenus à titre d'exemple de son art oratoire, le *Traité des louanges à la Vierge*, qui sont l'une des plus parfaites expressions de sa piété envers Marie. Viennent ensuite le *De gradibus*, le *De diligendo :* enfin quatorze sermons parmi les quatre-vingt-six qui forment le commentaire du Cantique des cantiques, où Saint Bernard dévoile les secrets de sa vie intérieure.

Ces textes sont livrés dans la traduction archaïque, mais fort belle, rajeunie quant à l'orthographe et parfois la ponctuation, d'un religieux feuillant du xvie siècle, Antoine de Saint Gabriel.

Saint Bernard n'a jamais fourni un exposé systématique de sa doctrine spirituelle. Aussi la préface fortement repensée de M. Gilson sera-t-elle précieuse au lecteur pour l'aider à découvrir les principaux thèmes de cette doctrine et à rétablir le lien qui en fait l'unité organique si puissante.

B. G.

SUPPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE

SPIRITUALITÉ

PIERHAL A., *De Dieu vivant*, 235 p. Robert Laffont. 1946.
Pages remarquables, neuves, portant juste. Pages persuasives, émanant d'un homme qui a réalisé la trouvaille divine, qui revient à Dieu, la face rayonnante, le cœur battant.

BERNARD F., *Appel du Christ au don total*, 262 p. E. Vitte, 1947.
Éminent spécimen de la spiritualité des Frères des Écoles chrétiennes, à qui elles s'adressent, ces pages intéressent en outre toutes les âmes pieuses et tous les éducateurs.

BARABÉ P. H., *Jésus notre Sauveur*, 313 p. Édit. de l'Université d'Ottawa, 1949.
Lectures ou méditations, en climat d'Avent, pour la préparation de l'âme à une venue de la grâce.

Mgr DUPERRAY, *Vers un plus grand amour*, 264 p. Bonne Presse, 1949.
Voici repensées, vécues, réadaptées, les grandes « constantes » de la vocation sacerdotale, par un maître et un apôtre.

P. ANTOINE DE JÉSUS : *l'Au-delà béatifique*, 156 p. Casterman, 1947.
Un condensé de la foi catholique sur les quatre grands événements : dissolution des mondes, résurrection générale, jugement dernier, renaissance et transfiguration de l'univers.

P. MISRAKI et J. CHASSANG, *La Maison de mon Père*, 231 p. Revue des Jeunes, 1948.
Suggestif échange de lettres entre un nouveau converti et une amie incroyante, opposant la ferveur enthousiaste du néophyte à la froide réflexion de sa partenaire.

PLUS P. R., *L'entrée dans la Maison du Père*, 123 p. Apostolat de la prière, 1949.
« Un pèlerinage aux frontières de la mort ». Une douzaine de chapitres monnayant une doctrine attrayante, bien qu'austère, étoffée de mille faits d'expérience vécue.

Dis... Ecris... (Sœur M. Ang. MILLET, de la Visitation Sainte-Marie), 247 p. Carmel de Gravigny (Eure), 1948.
Les confidences de cette âme sont d'une telle profondeur, d'une si manifeste spontanéité, d'une si ravissante fraîcheur, qu'elles ne peuvent donner le change.

GLORIEUX Ch. Ch., *Vu et vécu*. L'Église en ses premiers débuts. 158 p. Éditions ouvrières, 1948.
On n'avait encore jamais décrit avec cette verve, ce pittoresque, ce coloris, l'épopée des Apôtres, convertisseurs du monde et fondateurs d'Églises.

Prières de Sa Sainteté Pie XII, app p. Plon, 1949.
Très bel in-4°, splendidement illustré. Œuvre d'art qui est un hommage à la piété du Souverain Pontife.

PARAVY Mgr Th., *Le Prêtre et l'Hostie*, 223 p. Bonne Presse, 1948.
Eucharistie et Sacerdoce, ce double thème défraie les neuf discours ou rapports rassemblés ici, tous prononcés dans des Congrès eucharistiques ou de recrutement sacerdotal.

THIBAUT Dom G., *Petit bréviaire des laïcs*, 48 p. Brépols, S. D.
Rejeton authentique du *Bréviaire*, court, simple, et « français liturgique », il vise la récitation privée ou en commun en sept heures diurnes, de la grande Prière de l'Église.

MARC P., *Le secret de la beauté morale*, 192 p. Spes, 1949.
Exemples concrets venant de tous milieux, présentés avec l'accent apostolique et l'émotion qu'il imprime.

COURTOIS Abbé J., *La charité*, 48 p. Edit. Fleurus, s. d., *La bonne humeur*, 46 p. s. d.
Deux courtes brochures de « Feuillets de vie spirituelle » de lecture agréable et remplies d'excellents aperçus.

THONE Ch. P., *Aux sources de notre union divine*, 167 p. Casterman, 1947.
Avec doctrine et piété, l'ouvrage expose ce qu'est le Saint-Esprit en lui-même : Amour et Don, et ce qu'il est en nous : principe des sept Dons, ouvrier de toute sainteté.

FAUR E. A., *Heures d'adoration sacerdotales*, 345 p. Edit. Univ. d'Ottawa, 1946.
Méditations eucharistiques, mariales, réparatrices, données en autant d'heures saintes par un homme de profonde piété et de grande culture théologique.

PINARD DE LA BOULLAYE P., *Exercices spirituels de saint Ignace,* annotés par le R. P. ROOTHAAN et traduits par le P. JENNESSEAUX, XIX-266 p. De Gigord, 1948.
Le texte en a été entièrement révisé sur l'autographe, retouché fréquemment et enrichi de références aux récentes publications.

ZUNDEL M., *Recherche du Dieu inconnu*, 200 p. Edit. ouvrières, 1949.
Ces notes à la recherche de Dieu permettent de saisir quelques aspects de la Doctrine chrétienne, en donnant le goût d'approfondir « la parole de vérité, l'Évangile du Salut ».

DELAURE J., *L'idéal missionnaire du Prêtre d'après saint Vincent de Paul*, 343 p. Libr. Missionnaire, 1947.
Cette étude analyse l'idée du sacerdoce et de l'apostolat sacerdotal telle qu'elle se dégage de la vie et des œuvres du fondateur des Prêtres de la Mission.

PHILIPON M., *Le sens de l'éternel*, 144 p. Desclée de Brouwer, 1949.
L'auteur énonce ici l'unique problème d'aujourd'hui : redécouvrir qu'il est une vie de l'esprit supérieure à celle de l'intelligence, la vie de la foi.

PROSECTOR, *Technique moderne de la Sainteté*, 166 p. Édit. Siloë, 1948.
Une technique peut-être, pas une doctrine, mais un programme de vie, une trame serrée d'exercices spirituels, quelque chose comme une « hygiène » d'un genre élevé.

MARIOLOGIE

CROIDYS P., *Pas à pas avec Marie, mère du Christ*, 315 p. Spes, 1948.
Marie est partout dans la vie du Christ L'auteur sait la découvrir et la décrire avec sa pensée, son imagination, son cœur, dans cette Palestine où tout est couleur et lumière, comme l'âme de l'Immaculée.

Le saint Cœur de Marie dans la spiritualité eudiste, publié par *Notre Vie*. 128 p. Lethielleux, 1948.
Huit entretiens substantiels où est livré le sens profond de la dévotion au Cœur Immaculé de Marie, sous l'égide de saint Jean Eudes.

CLAUDEL P., *La rose et le Rosaire*, 267 p. Egloff, 1947.
Egrenant les mystères d'un rosaire inimitable, l'âme du prestigieux Claudel est en contemplation devant la Vierge. On reconnaît le poète sur lequel s'est répandue, au contact de l'Écriture, la lumière de l'Esprit.

WILLAM F.-M., *L'histoire du Rosaire*, 212 p., Salvator-Casterman, 1949.
Exposé d'ensemble sur l'histoire si débattue des origines du Rosaire, qui fait la lumière sur les influences complexes qui ont conflué ensuite pour aboutir au Rosaire tel que l'apport dominicain l'a constitué.

RAMBAUD P., O. P., *La Dame toute belle*, 186 p. E. Vitte, 1949.
Il s'agit des apparitions de Fatima. Étude approfondie du point de vue critique, fruit d'investigations poussées très loin lors d'un séjour aux lieux mêmes, au Portugal.

BARTOLI L., *Simbologia Mariana*, 195 p. Inst. di Arti grafiche, Rovigo, 1949.
Par ordre alphabétique, ce recueil traite succinctement de chacun des symboles, choses, personnes ou actions, par lesquels l'Écriture a préfiguré la Vierge, avec références à la Bible et aux Pères.

Cincventenario Guadalupano, 1 album, 216 p. Mexico, 1945.
Splendide hommage à N.-D. de Guadelupe, Patronne et protectrice du Mexique catholique, en commémoration des fêtes du 50e anniversaire de son couronnement.

PICHERY Dom E., *Le Cœur de Marie mère du Sauveur*, 238 p. Spes, 1947.
Une synthèse doctrinale des plus sérieuses, bien construite, manifestement inspirée par une profonde piété mariale, d'une orthodoxie partout très prudente.

QUESTIONS RELIGIEUSES

Mgr CHEVROT, *La rencontre du Seigneur*, 275 p. Bonne Presse, 1949.
Les seize instructions substantielles, vivantes et très homogènes groupées ici évoluent autour d'une idée maîtresse : l'attente du Retour du Seigneur.

Mgr de SOLAGES et Chan. MAURIES, *Billets de Christianus*, 158 p., 1948.
Il sera piquant de relire après les événements de 1940, les éditoriaux de la *Vie Intellectuelle* qui les concernent et en sont le commentaire vigoureux et nuancé.

RUGER abbé L., *In terram bonam* (Le prédicateur des enfants) IV-I, 222 p. Salvator-Casterman, 1949.
Manuel d'ascétisme capable d'introduire les tout-jeunes dans la vie chrétienne comme en se jouant.

P. Claudel, Daniel-Rops, etc., *Le sens de l'Unité* (Radio-Chrétienté), 129 p. Casterman, 1947.
Conférences transmises par Radio-Vatican sur le grand problème de l'Unité.

Coulet P., *La personne humaine en danger*, 238 p. Spes, 1949.
Cinq conférences exposent la juste idée que l'homme doit avoir de sa grandeur et de ses rapports avec les communautés humaines.

Riquet M., *Le chrétien face au pouvoir*, 190 p., Spes, 1949.
Le conférencier de N.-D. expose ici une morale du pouvoir qui n'est qu'une extension de la Loi d'Amour.

Biebuyck J., *Le psaume dans la ville* (Cahiers de la Revue nouvelle), 241 p. Casterman, 1948.
L'auteur réalise le dessein généreux d'aider le chrétien d'aujourd'hui à incarner le spirituel, même dans les plus humbles réalités de l'existence.

Latu R., *L'Eglise derrière le rideau de fer*, 159 p. Bonne Presse, 1949.
Écrites pour éclairer l'opinion sur les extravagantes injustices qui se déroulent derrière le rideau, ces pages douloureuses rendent compte de l'intensification méthodique qu'y a prise la lutte contre la religion.

Massabki Dom Ch., *Le sacrement de l'Amour*, 228 p. Edit. de l'Orante, 1947.
Petite somme du mariage et de la virginité qui rendra service aux âmes qui loyalement cherchent leur étoile.

Chevrot Mgr., *Les petites vertus du foyer*, 120 p. Bonne Presse, 1949.
Délicieuse introduction aux mœurs qui rendent un foyer heureux et qu'on est sans cesse en demeure de pratiquer.

Gorce Dr D., *Le martyre de Newman*, xi-226 p. Bonne Presse, 1946.
Pour Newman, c'est l'histoire de son « arrachement à l'Église anglicane, puis des multiples épreuves au sein de l'Église catholique ».

Le roman de la conversion de Newman par lui-même, 415 p. La Colombe, 1949.
Ce livre apporte toute la fraîcheur de l'ironie newmanienne, où l'atmosphère d'Oxford revit intensément, dans un récit particulièrement poignant.

Spencer Jones, *L'Eglise d'Angleterre et le Saint-Siège*, xxxvii-290 p. Arthaud, 1947.
Écrit spécialement à l'intention des lecteurs français, ce livre parle magnifiquement de la sympathie nécessaire au progrès de l'œcuménisme.

Carrel Dr A., *Le voyage de Lourdes*, v-172 p. Plon, 1949.
Ébranlé, mais non convaincu par la guérison subite d'une malade en 1903, l'auteur, travaillé depuis par l'idée religieuse, donne en fin de volume des extraits de son journal où se révèle le chrétien perspicace qu'il fut en ses dernières années.

Montherlant H. (de), *Pages catholiques*, xxxvii-209 p. Plon, 1947.
Puisqu'il y a chez Montherlant une veine catholique à côté de la veine « païenne », il était loisible de lui donner une large audience.

Mgr Guerry, *L'Eglise catholique en France sous l'occupation*, 379 p. Flammarion, 1947.
Témoignage irrécusable de la courageuse et loyale attitude de l'Église de France : — « Loyalisme sans inféodation » — au cours des pénibles années de l'occupation allemande.

Charles P., *Créateur des choses visibles* (Rencontres, vi), 54 p., Casterman, 1946.
La mission de la théologie est de montrer la signification divine de la vie et des choses.

« Culture Catholique », n°1 : *Présence de la pensée chrétienne*, 128 p. La Colombe, 1949.
Vue panoramique, instructive et attachante, sur la Pensée catholique, d'après la consultation de douze de ses représentants les plus qualifiés.

Carpay H., *L'Action catholique*. Essai de justification historique et de précision doctrinale, 71 p. Casterman, 1948.
Changement de front commandé par la Papauté à l'apostolat de l'Église, l'A. C. impose, quant aux rapports du temporel et du spirituel, une révision des solutions courantes.

Delcuve G. et Marneffe A. (de), S. J., *Jésus-Christ lumière du monde*, 200 p. Casterman, 1949.
Nouvelle présentation des manuels « Témoins du Christ », notablement améliorés quant au fond, grâce à un recours plus fréquent à l'Évangile, une adaption plus précise à la psychologie de chaque âge, un emploi plus judicieux des méthodes actives.

BESSIÈRES A., *Evangile et liberté*, 125 p. Spes, 1949.
Cinq grandes causes sacrées en péril sont évoquées ici, à la lumière de l'Évangile et dans l'ambiance de la toute-puissante Auxiliatrice des chrétiens.

CAMMAERTS E., *Sur cette pierre...*, 160 p. Casterman, 1947.
Frappé, mais non abattu par la mort glorieuse de son fils, l'auteur nous révèle ses états d'âme successifs de chrétien sincère, triomphant progressivement de la douleur et parvenant à une admirable sérénité d'âme devant Dieu.

AUFFRAY A., *En cordée derrière un guide sûr*, 144 p. E. Vitte, 1948.
Il est ici question de la spiritualité de Dom Bosco, son exemple, sa doctrine et les résultats qu'elle obtient dans quelques âmes de choix.

RAYMOND M., *Pierre Bayle*, 371 p. Egloff, 1948.
Accueillons avec gratitude ce *Bayle* synthétique, « tout en un », en faisant à l'auteur crédit sur le choix des textes marquant les maîtresses articulations de la pensée bayienne.

GAGNEBIN C., K. BARTH, *Calvin*, 322 p. Egloff, 1948
Sont rassemblés ici quelque 280 pages d'extraits de nature à donner une vue d'ensemble exacte et sincère de la pensée calvinienne.

LECLERCQ Chan. J., *Le problème de la foi dans les milieux intellectuels du XXe siècle*, 83 p. Casterman, 1949.
M. le chanoine Leclercq se situe dans la ligne des auteurs qui restituent à la foi son caractère vital et il fait œuvre salutaire en rappelant aux intellectuels qui risquent de perdre leur âme pour trop cultiver leur esprit, que le christianisme est avant tout un don total du chrétien à la personne du Christ.

CHRISTOFLOUR R., *Morceaux choisis de Jean Guitton*, 188 p. Casterman, 1948.
Dans un volume d'une belle tenue typographique, les amis du philosophe de Montpellier trouveront dans un précieux florilège, l'expression de son talent divers et toujours égal à lui-même.

Regards sur la liberté (Lumières d'Assise, 5), 123 p. Edit. franciscaines, 1948.
Regards serei ns, imprégnés de douceur franciscaine, où la liberté fait souvent figure de libération.

BIOGRAPHIES

SAINT-YVES Cl., *Reportage sur la vie de Jeanne d'Arc*, 245 p. Bonne Presse, 1949.
Présentée suivant la formule inédite du reportage, cette biographie à la trame historique serrée, haletante, vraiment dramatique, est une restitution sincère des faits chargés d'une signification profonde, religieuse et nationale.

PHILIPON M. M., *Le message de Thérèse de Lisieux*, 126 p. Bonne Presse, 1946.
Ce message, lourd de tout ce dont il libère et allégé de plus attachantes vertus, sera, grâce à cet opuscule, partout présent.

BARABÉ P. H., *Un siècle de miséricorde*, 415 p. Éditions de l'Université, Ottawa, 1948.
C'est l'histoire du célèbre Bon-Pasteur canadien fondé à Montréal en 1848 pour le relèvement des filles tombées et le salut de leurs enfants.

WALTER P., *Pie XII, sa vie, sa personnalité*, 294 p. Casterman-Salvator, 1949.
Biographie intime et publique de S. S. Pie XII, depuis sa naissance jusqu'à son élévation au Souverain Pontificat, pleine de détails inédits.

SANDY I., *Les grandioses visions d'Anne-Catherine Emmerich*, 144 p. Casterman, 1948.
L'auteur relève ce qui l'attache à ces écrits : un réalisme digne du moyen âge, une richesse où puisent à la fois le psychologue, le savant, l'hermétiste, l'archéologue, le linguiste, autant que le poète et le croyant.

S. Ex. Mgr VILLEPELET, *L'esprit d'Ozanam*, 158 p. Egloff, 1949.
Cette âme de feu revit en ces pensées groupées sous différents titres, extraites surtout de sa correspondance, où elle fuse en confidences spontanées.

GORCE A. (de la), *Une vocation d'historien, Pierre de la Gorce*, 225 p. Plon, 1948.
Cette vie du grand historien, travailleur exemplaire, âme forte et droite, est ici élégamment et amoureusement présentée par sa propre fille.

GÉRADIN A., *Louis Veuillot, héraut du Christ-Roi*, 110 p. Lethielleux, 1948.
Le grand journaliste français n'est pas seulement un promoteur de l'Action catholique, il a devancé notre siècle dans tous les domaines qui touchent à l'apostolat.

LANGLOIS G., *Un mendiant de la souffrance, Léon Bloy*, 284 p. Edit. de l'Université d'Ottawa, 1948.

Ce volume est une œuvre opportune. En révélant l'homme des douleurs, le pauvre, le malade, le persécuté, le crucifié qu'il fut en vérité, plus qu'il n'en parut, il nous aide à en comprendre les incohérences comme les grandeurs.

LEKEUX M., *La petite Sœur Céline*, 254 p. Albin Michel, 1949.

Évocation d'une vie héroïque, embaumée d'extrême candeur, dans les murs d'un cloître austère et sympathique, sanctionnée au demeurant par de gracieuses interventions du ciel.

PICHON P. Yves, *L'abbé Roussel*, XII-420 p. Orphelins d'Auteuil, 1948.

Voici, après le P. Brottier, la vie du fondateur même de l'œuvre d'Auteuil : catéchiste des égarés, mendiant en quête de collaborateurs, homme d'action voué au salut de ses pupilles, les équipant d'un gagne-pain et de foi pour affronter le combat de la vie.

O. ENGLEBERT, *Les saints de Janvier*, etc. Petit in-16. Albin Michel, 1949.

Au moment de la présente rédaction, ces intéressantes brochures couvrent les mois de janvier jusqu'à juillet.

R. PLUS, *J.-M. Moyse, des Missions Etrangères, Fondateur des Sœurs de la Providence*, 173 p. Beauchesne, 1947.

Le dynamisme du P. Plus œuvre ici avec celui d'une personnalité de puissante allure, à la suite de sainte Thérèse et de saint François de Sales, et surtout de saint Paul.

SEVERIN T., *L'épopée des Jésuites*, 235 p. Dessain, 1946.

Quatre siècles d'héroïque attitude ! Au cours desquels se déroulent l'histoire de l'Ordre, la vie des Jésuites, l'idéal qui les anime, en insistant sur les vicissitudes de leur tragique existence.

POINTEAU abbé J., *Servante de Jésus-Prêtre : Thérèse Pointeau*, 126 p. Edit. Saint-Paul, 1948.

Cette intéressante brochure aidera « la servante de Jésus-Prêtre » à promouvoir le dévouement et l'immolation pour le sacerdoce.

MARTIN Louis (de G.), A.A., *Saint Martin, Evêque de Tours*, 127 p. Bonne Presse, 1948.

Hommage de piété envers le grand convertisseur de la Gaule ; authentique et consciencieux travail historique.

VILLEON D. P. (de la), *Sainte Solange, protectrice du Berry*, 95 p. Spes, 1948.

Biographie alerte et renseignée d'une sainte française qu'il importait de sortir de l'enclos berrichon.

NEUBERT E., *Le Père Schellhorn*, 193 p. Centre de docum. scolaire, 1948.

Quarante années débordantes, appliquées à former de nombreuses générations de novices. Le ressort de ce dynamisme est une extraordinaire piété mariale.

LE FLOCH H., *Le Cardinal Billot*, 157 p. Beauchesne, 1947.

On campe ici le théologien disciple de saint Thomas, le lutteur, en face du libéralisme et du modernisme ; enfin l'homme de cœur, passionnément épris de l'Église et du Christ.

QUINARD Cl., *Message de saint François de Sales pour ce temps*, 250 p. Casterman, 1950.

On trouvera ici les meilleures pages de l'*Introduction* et de *l'Amour de Dieu*, à la suite d'une pénétrante introduction sur la pensée du Docteur qui eut vraiment le sentiment des exigences de la piété moderne.

VALENTINI, CAVIGLIA, MATTAI, *Don Bosco e il' 48*. 55 p. Soc. Edit internazionale, 1948.

Dom Bosco sut allier toujours à une fière « romanité » un patriotisme et un civisme avisés, une action sociale et politique courageuse.

KLEIN abbé F., *Sans arrêt* (Souvenirs), 346 p. Plon, 1949.

Quelques intéressants chapitres sur divers séjours en Amérique.

KEMP P. J., *La charité chrétienne*, 128 p. Casterman, 1947.

C'est la biographie du P. A., Prévôt des Prêtres du S.- S. (1840-1913), dont la devise était : Pénitence et Réparation.

ÉDUCATION

CASTIELLO J., *Une psychologie humaine de l'éducation*, 300 p. Casterman, 1946.
L'auteur ne se contente pas de défendre l'homme contre les tentatives modernes d'humaniser son âme, il analyse de main de maître « les dons, les disciplines, l'idéal » de la personnalité.

MONTIER Ed., *Les jeunes devant l'avenir*, 189 p. Spes, 1949.
L'auteur aborde sous forme vivante et concrète la foison des problèmes sociaux, politiques, philosophiques, religieux, posés par notre monde désaxé.

DUBLINEAU Dr J., *Les grandes crises de l'enfance*, 256 p. Bloud et Gay, 1947.
Cet essai a le mérite de repenser maints aspects de la pédagogie classique en fonction du nouvel acquis scientifique et psychologique moderne.

MOUREY F., *Comment assurer la persévérance de nos élèves dans les petits séminaires*, 53 p. Spes, 1948.
Par la lutte contre l'affadissement. Contribution pratique et geste courageux, puisque la grande et radicale solution proposée : formation des formateurs, est déjà en voie d'exécution.

G. THILS et J. LALOUP, *Jeunesse et Sacerdoce*, 246 p. Desclée de Brouwer, 1948.
Ce livre vient dire ce qu'est le sacerdoce, comment on se forme dans un Séminaire par quelles étapes on accède à l'autel, que représente la vie d'un prêtre diocésain.

Jean le PRESBYTRE, *A la croisée des chemins*, 224 p. Casterman, 1949.
Voici sous forme de conversation, une étude consciencieuse et étoffée, une présentation vivante des trois orientations classiques, vie laïque, vie sacerdotale, vie religieuse, à un jeune d'aujourd'hui.

BUCK L.-M. (de), *Pourquoi vous résigner aux échecs scolaires ?* 217 p. Desclée de Brouwer, 1948.
Ces pages apportent des conseils pratiques en vue d'obvier aux trois causes ordinaires de l'échec scolaire; décision arbitraire : obstination déraisonnable, complexe d'échec.

LITTÉRATURE

JUSTE abbé Ch., *Sous le signe du poète sublime*, 117 p. Edit. Ophrys, 1947.

LUCAS Wilfrid, *L'Evangile du soir*, IV-232 p. Didier, 1947.
L'abbé C. Juste consacre son ouvrage à l'œuvre du poète W. Lucas, dont on trouvera ici un des derniers poèmes.

JOBIT P., *Espagne et hispanité*, 175 p. Edit. Revue des Jeunes, s. d.
Initiation à la culture hispanique, où rien n'est négligé ; tentative pour traduire l'âme profonde d'une grande nation.

PONS R., SOULAIROL J., etc., *D'Yseult à Violaine*, 220 p. Edit. du Feu nouveau, 1948.
Enquête sur le grand thème de l'Amour, d'après sept œuvres littéraires de qualité.

NOÊ F. (de la), *Les signes du destin*, 190 p. Lamare, 1946.
Problèmes passionnants et troublants sur lesquels l'auteur jette la lumière d'une saine philosophie.

GUIBERTEAU Ph., *Dante, le Paradis*, 380 p. Éditions Claires, 1947.
Traduction particulièrement soignée et précise où tout a été mis en œuvre pour faciliter la lecture comme pour maintenir le rythme.

POLITIQUE. — SOCIOLOGIE

DAVID A., *Amour charnel de la Patrie*, 172 p. Grandes édit. françaises, 1944.
Cri d'amour pour la France et cri d'indignation contre l'occupant qui la meurtrit. Écrit en Amérique dès 1941, ce livre servit afficacement la cause de la France aux États-Unis.

DIEUX M.-A., *Personnalité et communauté*, 214 p. Bonne Presse, 1946.
C'est l'histoire de l'élaboration par H. de Tourville d'une synthèse sociale à double tendance : communo-particulariste où l'homme ne trouverait son équilibre qu'en Dieu.

120

DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE

AMIOT (F.) : *Evangile, vie et message du Christ*, in-12, 495 p., Fayard, 1949.

ABEL (F.-M.) : *Les livres des Maccabées* (Études bibliques), in-8°, LXIV-491 p., Gabalda, 1949.

Abbé Armand Vallée (L'), prêtre social, in-16, 208 p., Spes, 1950.

AMBRIERES (J.-M.) : *Sur le mont des Béatitudes*, in-12, 310 p., Bonne Presse, 1950.

BARDY (G.) : *Les religions non-chrétiennes* (« Verbum Dei », VII), petit in-16, 358 p., Desclée et Cie, 1949.

BONNEFOY (J.) : *Le mystère de Marie selon le Protévangile et l'Apocalypse*, in-8°, 192 p., Vrin, 1949.

BAUDRY (L.) : *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*. T. I : *L'homme et l'œuvre*, in-8°, 316 p., Vrin, 1950.

BARABÉ (P.-H.) : *Jésus notre Sauveur*, in-16, 313 p., Édit. de l'Univ. d'Ottawa, 1949.

BENOIT (P.) : O. P., *Les Epîtres de saint Paul* (Philip., Philémon, Col., Éphés.), in-12, 105 p., Édit. du Cerf, 1949.

BARDY (G.) : *Saint Augustin : La Cité de Dieu*. Texte annoté (Les Grands Maîtres), in-8°, XX-250 p., Bordas, 1949.

BESSIERES (A.) : *Vie de Jésus*, son pays, son combat, in-16, 493 p., Spes, 1950.

BORDEAUX (H.) : *Images romaines*, in-16, 286 p., Plon, 1950.

BOUDOU (A.) : *Saint Paul, Epîtres pastorales* (« Verbum salutis », XV), in-16, 318 p., Beauchesne, 1950.

BARDY (G.), etc.: *L'enfer* (Foi vivante), in-16, 360 p., Éd. Rev. des Jeunes, 1950.

CLERCQ (DE) : *Histoire des Conciles*, t. XI, Conciles des Orientaux catholiques, I : 1575-1849, in-8°, XI-492, Letouzey, 1949.

CHEVROT (Mgr) : *L'Evangile en plein air* (1re série), petit in-16, 125 p., Bonne Presse, 1950.

COURTOIS (G.) : *Méditations sur le Magnificat*, petit in-16, 180 p., Édit. Fleurus, 1950.

COMBÈS (G.) : *Institut du Bon-Sauveur*, communauté d'Albi, in-16, 158 p., Établissement du Bon-Sauveur, Albi, s. d.

« *Catholicisme* », 8 (Cîteaux-Confrères), col. 1153-1528, Letouzey, 1950.

DUHAMELET (G.) : *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, in-12, 38 p., Lib. de l'Arc, 1949.

Dict. d'Histoire et de Géographie ecclés., fasc. LXVI (Cashel-Catulensis), Letouzey, 1949.

Dictionnaire de la Bible. Suppl. fasc. XXIII (Judaïsme, Justice, Justification), in-4°, col. 1249-3510, Letouzey, 1949.

DELAYE (E.) : *Qu'est-ce qu'un catholique ?* in-16, 308 p., Spes, 1950.

DUFAUR (M.) : *Sous le signe de Dieu*, in-16, 259 p., Spes, 1905.

DOUADICQ (L.) : *In terram bonam*, IV-II (Le prédicateur des enfants), in-16, 250 p., Salvator-Casterman, 1950.

FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE : *La règle du Carmel et son esprit* (La vigne du Carmel), petit in-16, 122 p., Édit. du Seuil, 1949.

FITZGERALD (T.-J.) : *De inhabitatione Sp. Sti. Doctrina S. Thomae*, in-16, 141 p., Sem. Stae Mariae ad Lacum, U. S. A., 1949.

GALTIER (P.) : *L'habitation en nous des trois Personnes*, in-16, XIII-249, Univ. Grég., Rome, 1950.

GUITTON (J.) : *La Vierge Marie* (Les Religions, 7), in -12, 224 p., Aubier, 1949.

GILLET (Mgr) : *Thomas d'Aquin* (Les Constructeurs), in-16, 262 p., Dunod, 1950.

GOOSSENS (Chan. W.) : *L'Eglise corps du Christ d'après saint Paul* (Études bibliques), in-16, 110 p., Gabalda, 1949.

GALTIER (P.) : *De Poenitentia édit. nona*, in-8°, VII-575 p., Univ. Greg., Rome. 1950.

GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE : *La contempl ation acquise* in-16, 168 p., Lethielleux, 1949.

GARRIGOU-LAGRANGE (R.) : *L'éternelle vie et la profondeur de l'âme*, in-12, 379 p., Desclée de Br., 1950.

GILSON (E.) : *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin* (Conférence Albert le Grand, 1947), in-16, 55 p., Univ. Montréal, 1947.

GUITTON (G.) : *Un charmeur, le P. Petit*, in-12, 384 p., Spes, 1950.

GASNIER (P.) : *La grâce de mon baptême*, in-16, 158 p., B. Presse, 1950.

GUARDINI (R.) : *L'essence du christianisme*, in-8°, 93 p., Alsatia, 1950.

HESBERT (R.-J.) : *Perfection de Dieu* (anonyme d'Orléans XVIII[e] s.), in-8°, XXXIII-170, Édit. de Fontenelle, 1949.

HAMANN (J.-G.) : *Tagebuch eines Christen.* Samtliche Werche-Band, I, in-8°, 349, Th. Morus Presse im Verlag Herder, Wien, 1949.

HAMER (J.), O. P. : *Karl Barth*, in-8°, 287 p., Desclée de Br., 1949.

HAURET (Ch.) : *Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible*, in-16, 257 p., Rezeau à Luçon, 1950.

JACQUIN (G.) : *Les grandes lignes de la psychologie de l'enfant*, in-12, 160 p., Édit. Fleurus, 1950.

JOMBART (E.) : *Manuel de Droit Canon*, in-8°, 565 p., Beauchesne.

JOLIVET (R.) : *Le problème de la mort chez Heidegger et Sartre*, in-16, 111 p., Édit. de Fontenelle, 1950.

KLEIN (F.) : *Souvenirs. La route du Petit Morvandau*, V. *Sans arrêt*, in-16, 346 p., Plon, 1949.

KASENKINA OKSANA, *Plutôt la mort que l'U.R.S.S.* (le saut libérateur), in-16, 323 p., Ghilde française des Lettres, Paris, 1950.

LEFLON (J.) : *La crise révolutionnaire*, 1789-1846 (Hist. de l'Église, Fliche-Martin, 20), in-8°, 524 p., Bloud et Gay, 1949.

LEWY : *The birth of the Bible*, in-8°, 254 p., Bloch Publisching, N.-Y.

LUTZ (J.-A.) : *Le cardinal Newman*, une vie et une époque, in-12, XVI-352 p., Salvator-Casterman, 1950.

LYONNET (A.) : *Préambule à l'acte de foi*, in-16, 107 p., Lethielleux, 1950.

MARCOTTE (E.) : *La nature de la théologie d'après Melchior Cano*, in-8°, 217 p., Univ. d'Ottawa, 1949.

MADAULE (J.) : *Graham Green*, in-16, 391 p., Édit. du Temps Présent, 1949.

MORGENSTEIN (J.) : *As a mighty stream*, The progress of Judaism Through history, in-8°, x-442 p., The Jewish public. Sty of America, 1949.

MONTALVERNE (I.), O. F. M. : *Theodoret Cyrensis doctrina antiquior de Verbo « inhumanato »*, (Studia antoniana), in-8°, XLI-228 p., Pont. ath. anton., Romae, 1948.

Pastorale familiale, Congrès de Rennes, 1949, in-8°, 360 p., Édit. Fleurus, 1949.

PIROT-CLAMER : *La sainte Bible*, t. III, in-8°, 827 p., Letouzey, 1949.

PASCHINI (Miscellanea Pio) : *Studi di storia eccles.* Lateranum Nova series an. XIV, n° 1-4, 2 vol., in-4°, 500 et 451 p., Fac. Pont. Later., Romae, 1948-49.

PENNA (A.) : *San Gerolamo*, in-8°, VII-450, Marietti, Turin.

PAISSAC (H.) : *Le Dieu de Sartre* (Structure de notre temps), in-12, 160 p., Arthaud, 1950.

PERINELLE, O. P. : *Les Psaumes,* prière du Christ et la tienne, in-16 petit, 40 p., B. Presse, 1949.

PORTIER (F.) : *L'institution catéchistique au Canada,* in-16, 332 p., Édit. franciscaines, Montréal, 1949.

QUÉNARD (G.) : *Les deux Amériques à vol d'oiseau,* in-16, 115 p., B. Presse, 1950.

RICHOMME (A.) : *Méditations sur le Pater,* petit in-16, 62 p., Édit. Fleurus, 1949.

RÉAU (L.) : *Les arts plastiques* (L'ère romantique), in-12, xxii-301 p., A. Michel, 1949.

RICHOMME (A.) : *Contacts avec le Christ* (2e série), in-12, 160 p., Édit. Fleurus, 1949.

RICHOMME : *La belle vie de Notre-Dame,* in-12, 202 p., Éd. Fleurus, 1949.

SCHMITT (Dom A.) : *Les plus belles prières de la Bible,* in-16, 131 p., Lethielleux, 1949.

SOUBIGOU (L.) : *Ames de lumière,* in-16, 94 p., Lethielleux, 1949.

TIHAMER-TOTH : *La Résurrection, l'Ascension, la Vierge Marie* (Symbole des Apôtres, IV), in-12, 288 p., Salvator-Casterman, 1940.

VIEUJEAN (J.) : *La religion reine des activités humaines* (Religion et vie, I-I), in-12, 88 p., A.C.J.B., Louvain, 1950.

— *L'essence du christianisme et de l'esprit chrétien* (Rel. vie, I-II), in-12, 88 p.

— *Les défigurations de la religion chrétienne,* in-12, 79 p.

VILNET (J.) : *Bible et mystique chez saint Jean de la Croix* (Études carmélitaines), in-8°, xii-256 p., Desclée de Br., 1949.

VAUX (de), O. P. : *Les livres des Rois* (La Sainte Bible), in-12, 235 p., Éd. du Cerf, 1949.

VIVEKANANDA SWAMI : *Les Yogas pratiques* (Spiritualités vivantes, Série hindouisme), in-8°, 636 p., A Michel, 1950.

VIGNON (J.) : *Chanteloriot,* in-12, 200 p., Édit. Fleurus, 1950.

VAN DEN EYNDE, O. F. M. : *Les définitions des Sacrements pendant la première période de la théologie scolastique* (1050-1240), in-16, 192 p., Antonianum, 1950.

YVER (C.) : *Saint Pierre,* in-16, 190 p., Spes, 1950.

ZUNDEL (M.) : *Recherche du Dieu inconnu,* in-16, 198, Édit. Ouv., 1949.

Nihil obstat : Vesontione, die 3 Maii 1950 A. Drouet, can. cens.

IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 Autorisation C.C.P. 25.930

Dépôt légal 1950. — 2e trimestre no 995 Bon d'impression 3.209

OUVRAGES RECENSÉS

Le Directeur-Gérant : P. LETHIELLEUX, Éditeur

IMPRIMÉ EN FRANCE PAR L'IMPRIMERIE DE L'EST A BESANÇON